Chaïm Perelman • Lucie Olbrechts-Tyteca

TRATAT DE ARGUMENTARE

NOUA RETORICĂ

CICERO

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA" IAȘI

Chaïm Perelman şi Lucie Olbrechts-Tyteca

Tratat de argumentare

NOUA RETORICĂ

Traducere şi indecşi de Aurelia Stoica

Prefaţă de Michel Meyer

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi

2012

Colecţia CICERO
este coordonată de prof.univ.dr. Constantin Sălăvăstru

Traducere apărută cu sprijinul Wallonie-Bruxelles International (WBI).

Redactor: Mariana Pricop
Tehnoredactor: Luminiţa Răducanu
Coperta: Manuela Oboroceanu

ISBN 978-973-703-742-8

Traité de l'argumentation, Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca
© L'Université de Bruxelles, 2008

© Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2012
700109 – Iaşi, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947
http:// www.editura.uaic.ro e-mail: editura@uaic.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
PERELMAN, CHAÏM

Tratat de argumentare: noua retorică / Chaïm Perelman şi Lucie Olbrechts-Tyteca; trad. şi indecşi de Aurelia Stoica; pref. de Michel Meyer. - Iaşi: Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 2012

Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-703-742-8

I. Olbrechts-Tyteca, Lucie
II. Stoica, Aurelia (trad.)
II. Meyer, Michel (pref.)

Cuprins

Prefață de *Michel Meyer* 9

Introducere 11
I 11
II 15
III 20

Partea întâi
Cadrele argumentării

§ 1. Demonstrație și argumentare 25
§ 2. Contactul spiritelor 26
§ 3. Oratorul și auditoriul său 29
§ 4. Auditoriul în calitate de construcție a oratorului 32
§ 5. Adaptarea oratorului la auditoriu 37
§ 6. A persuada și a convinge 40
§ 7. Auditoriul universal 45
§ 8. Argumentarea în fața unui singur auditor 51
§ 9. Deliberarea cu sine însuși 57
§ 10. Efectele argumentării 62
§ 11. Genul epidictic 65
§ 12. Educație și propagandă 70
§ 13. Argumentare și violență 74
§ 14. Argumentare și implicare 79

Partea a doua
Punctul de plecare al argumentării

Capitolul I. Acordul 87
§ 15. Premisele argumentării 87
a) TIPURILE DE OBIECT DE ACORD 89
§ 16. Faptele și adevărurile 89
§ 17. Prezumțiile 92
§ 18. Valorile 97
§ 19. Valori abstracte și valori concrete 100
§ 20. Ierarhiile 104
§ 21. Locurile 108

§ 22. Locuri ale cantităţii 111
§ 23. Locuri ale calităţii 115
§ 24. Alte locuri 120
§ 25. Utilizarea şi reducţia locurilor: Spirit clasic şi spirit romantic 123
b) ACORDURILE PROPRII UNOR ANUMITE ARGUMENTĂRI ... 127
§ 26. Acorduri ale unor auditorii particulare 127
§ 27. Acorduri proprii fiecărei discuţii 133
§ 28. Argumentarea „ad hominem" şi petiţia de principiu 140

Capitolul II. Alegerea datelor şi adaptarea lor în vederea argumentării 146
§ 29. Selectarea datelor şi prezenţa 146
§ 30. Interpretarea datelor 152
§ 31. Interpretarea discursului şi problemele acesteia 155
§ 32. Alegerea calificărilor 158
§ 33. Despre uzajul noţiunilor 163
§ 34. Clarificarea şi obscurizarea noţiunilor 167
§ 35. Uzajele argumentative şi plasticitatea noţiunilor 173

Capitolul III. Prezentarea datelor şi forma discursului 178
§ 36. Materia şi forma discursului 178
§ 37. Probleme tehnice de prezentare a datelor 179
§ 38. Forme verbale şi argumentare 186
§ 39. Modalităţile în exprimarea gândirii 192
§ 40. Forma discursului şi comuniunea cu auditoriul 203
§ 41. Figuri de retorică şi argumentare 208
§ 42. Figurile alegerii, ale prezenţei şi ale comuniunii 213
§ 43. Statutul elementelor de argumentare şi prezentarea lor 222

Partea a treia
Tehnicile argumentării

§ 44. Generalităţi 231

Capitolul I. Argumentele cvasi logice 238
§ 45. Caracteristici ale argumentării cvasi logice 238
§ 46. Contradicţie şi incompatibilitate 240
§ 47. Procedee care permit evitarea unei incompatibilităţi 242
§ 48. Tehnici care vizează prezentarea unor teze drept compatibile sau incompatibile 247
§ 49. Ridicolul şi rolul său în argumentare 252
§ 50. Identitate şi definiţie în argumentare 258
§ 51. Analiticitate, analiză şi tautologie 263

§ 52. Regula de justiție 268
§ 53. Argumentele reciprocității 271
§ 54. Argumentele tranzitivității 278
§ 55. Includerea părții în întreg 283
§ 56. Divizarea întregului în părțile sale 287
§ 57. Argumentele comparației 297
§ 58. Argumentarea prin sacrificiu 304
§ 59. Probabilități 314

Capitolul II. Argumentele bazate pe structura realului 320
§ 60. Generalități 320
a) LEGĂTURILE DE SUCCESIUNE 322
§ 61. Legătura cauzală și argumentarea 322
§ 62. Argumentul pragmatic 325
§ 63. Legătura cauzală ca raport al unui fapt cu consecința lui sau al unui mijloc cu un scop 331
§ 64. Scopurile și mijloacele 335
§ 65. Argumentul risipei 341
§ 66. Argumentul direcției 345
§ 67. Depășirea 351
b) LEGĂTURILE DE COEXISTENȚĂ 358
§ 68. Persoana și actele sale 358
§ 69. Interacțiunea dintre act și persoană 362
§ 70. Argumentul autorității 373
§ 71. Tehnicile de ruptură și de frânare opuse interacțiunii act-persoană 379
§ 72. Discursul ca act al oratorului 387
§ 73. Grupul și membrii săi 393
§ 74. Alte legături de coexistență, actul și esența 399
§ 75. Legătura simbolică 405
§ 76. Argumentul dublei ierarhii aplicat legăturilor de succesiune și de coexistență 411
§ 77. Argumente privitoare la diferențele de grad și de ordin 421

Capitolul III. Legăturile care întemeiază structura realului
a) ÎNTEMEIEREA PRIN CAZUL PARTICULAR 427
§ 78. Argumentarea prin exemplu 427
§ 79. Ilustrarea 435
§ 80. Modelul și antimodelul 442
§ 81. Ființa perfectă ca model 449
b) RAȚIONAMENTUL PRIN ANALOGIE 453

§ 82. Ce este analogia 453
§ 83. Relaţiile dintre termenii unei analogii 457
§ 84. Efecte ale analogiei 464
§ 85. Cum se utilizează analogia 469
§ 86. Statutul analogiei 478
§ 87. Metafora 485
§ 88. Expresiile cu sens metaforic sau metafore adormite 492

Capitolul IV. Disocierea noţiunilor 500
§ 89. Ruptura de legătură şi disocierea 500
§ 90. Cuplul „aparenţă-realitate" 505
§ 91. Cuplurile filozofice şi justificarea lor 510
§ 92. Rolul cuplurilor filosofice şi transformările lor 516
§ 93. Exprimarea disocierilor 527
§ 94. Enunţuri care incită la disociere 534
§ 95. Definiţiile disociative 537
§ 96. Retorica în calitate de procedeu 543

Capitolul V. Interacţiunea argumentelor 555
§ 97. Interacţiunea şi forţa argumentelor 555
§ 98. Aprecierea forţei argumentelor, factor de argumentare 561
§ 99. Interacţiunea prin convergenţă 567
§ 100. Amploarea argumentării 570
§ 101. Pericolele amplorii 577
§ 102. Paliativele la pericolele amplorii 584
§ 103. Ordine şi persuasiune 589
§ 104. Ordinea discursului şi condiţionarea auditoriului 594
§ 105. Ordine şi metodă 603

Concluzie 611
Index analitic **619**
Index de nume proprii **651**
Bibliografie **661**
Lista traducerilor în limba română utilizate **689**

Prefață

de

Michel Meyer

Când Editura Universității din Bruxelles mi-a cerut să pregătesc noua ediție a *Tratatului*, trebuie să mărturisesc că am ezitat mult timp înainte să accept. În definitiv, este vorba aici despre unul dintre marii clasici ai gândirii contemporane, despre una dintre acele lucrări rare care, asemenea celor ale lui Aristotel și ale lui Cicero, ale lui Quintilian și ale lui Vico, vor traversa secolele, fără a avea cu adevărat nevoie de vreo introducere.

Ceea ce m-a decis finalmente să redactez aceste câteva rânduri, dincolo de fidelitatea pentru o gândire ce identifică de mult timp *Școala de la Bruxelles* cu un om care mi-a fost prieten și mare inspirator, este tocmai grija de a repoziționa *Tratatul* în raport cu tradiția retorică precum și în raport cu filosofia în general. Pentru că nicăieri, în *Tratat*, nu apare clar ceea ce dă specificitatea abordării definite prin Noua Retorică. Atenți la realizarea propriei lor viziuni, autorii nu s-au preocupat, în ultimă instanță, câtuși de puțin de a se situa ei înșiși din punct de vedere istoric, așa cum au făcut totuși majoritatea gânditorilor de la Aristotel încoace.

Mai întâi, câteva cuvinte despre această *Școală de la Bruxelles*. Nimeni nu poate spune astăzi dacă ea va supraviețui, dar un lucru este cert: cu Dupréel și Perelman și, în prezent, cu Problematologia, o filosofie distinctă, care dă originalitatea Bruxelles-ului, a apărut aici, a crescut și s-a manifestat în mod unic și continuu, pentru a înfrunta ceea ce se cuvine să numim esența gândirii.

Retorica reapare întotdeauna în perioade de criză. Prăbușirea mitului, la greci, coincide cu marea perioadă sofistică. Imposibilitatea de a întemeia știința modernă, apodicticitatea ei matematică, de către scolastică și teologie, moștenite de la Aristotel, conduce la retorica Renașterii. Astăzi, sfîrșitul marilor explicații monolitice, al ideologiilor și, mai în profunzime, al raționalității carteziene, bazată pe un subiect liber, absolut și instaurator al realității și chiar a tot ceeea ce este real, a anunțat eșecul unei anumite concepții despre *logos*. Acesta nu mai are un fundament indiscutabil, ceea ce a lăsat gândirea pradă unui scepticism modern cunoscut sub numele de nihilism și unei reducții liniștitoare, dar limitate, a rațiunii, pozitivismul. Între „totul este permis" și „raționalitatea logică este raționalitatea însăși", a apărut Noua Retorică și în general întreaga operă a lui Perelman. Cum putem atribui Rațiunii un câmp propriu, care să nu se reducă nici la logică, prea îngustă pentru a fi model unic,

și care nici să nu sacrifice misticii Ființei, tăcerii wittgensteiniene, abandonului filosofiei în numele sfârșitului metafizicii - acceptat de către Perelman -, în beneficiul acțiunii politice, al literaturii și al poeziei? Retorica este acest spațiu al rațiunii, în care renunțarea la fundament, așa cum a fost el conceput de tradiție, nu se va identifica neapărat cu lipsa rațiunii. O filozofie fără metafizică trebuie să fie posibilă, pentru că nu există alternativă în viitor. Fundamentul, „rațiunea carteziană" în definitiv, ținea loc de criteriu *a priori* pentru departajarea tezelor opuse. Noua Retorică este, așadar, „discursul metodei" unei raționalități care nu mai poate evita dezbaterile și are sarcina deci de a le trata și de a analiza argumentele care guvernează deciziile. Nu mai este vorba despre a privilegia univocitatea limbajului, unicitatea *a priori* a *tezei* valabile, ci de a accepta pluralismul, atât în ceea ce privește valorile morale, cât și în ceea ce privește opiniile. Deschiderea către multiplu și către neconstrângător devine deci cuvântul capital al raționalității.

Gândirea contemporană nu a fost totuși deloc atentă la ceea ce propunea Perelman. Abandonării cartezianismului i-a succedat o filozofie centrată pe nostalgia ființei. Totuși, dacă Descartes recuzase ontologia, era exact pentru că ființa, numită în multiple moduri, nu putea ține loc nici de fundament, nici de criteriu de discursivitate rațională. Între ontologie, cu o suplețe îndoielnică, dar infinită, și raționalitatea apodictică, matematică sau silogistică, dar limitată, Perelman a luat cea de-a treia cale: argumentarea, care raționează fără a constrânge, dar care nu obligă nici la renunțarea la Rațiune în beneficiul iraționalului sau al indicibilului.

Introducere

I

Publicarea unui tratat consacrat argumentării şi corelarea sa cu o veche tradiţie, cea a retoricii şi a dialecticii greceşti, constituie *o ruptură cu o concepţie despre raţiune şi despre raţionament, provenind de la Descartes, care şi-a pus pecetea pe filosofia occidentală a ultimelor trei secole*[1].

Într-adevăr, chiar dacă nu-i va veni nimănui în minte să nege faptul că puterea de a delibera şi de a argumenta nu este un semn distinctiv al fiinţei care raţionează, studiul mijloacelor de verificare utilizate pentru a obţine adeziunea a fost complet neglijat de vreo trei secole încoace de către logicieni şi teoreticienii cunoaşterii. Aceasta se datorează faptului că există ceva neconstrângător în argumentele care vin în sprijinul unei teze. Natura însăşi a deliberării şi a argumentării se opune necesităţii şi evidenţei, căci nu deliberăm acolo unde soluţia este necesară şi nu argumentăm împotriva evidenţei. Domeniul argumentării este cel al verosimilului, al plauzibilului, al probabilului, în măsura în care acesta din urmă scapă certitudinilor calculului. Or, concepţia exprimată clar de Descartes în prima parte a *Discursului asupra metodei* era de a considera „drept aproape fals tot ceea ce nu era decât verosimil". El este cel care, făcând din evidenţă marca raţiunii, nu a vrut să accepte ca raţionale decât demonstraţiile care, plecând de la idei clare şi distincte, propagau, cu ajutorul unor dovezi apodictice, evidenţa axiomelor pentru toate teoremele. Raţionamentul *more geometrico* era modelul propus filosofilor dornici să construiască un sistem de gândire care să poată ajunge la demnitatea unei ştiinţe. O

---

[1] Cf. Ch. PERELMAN, Raisón éternelle, raison historique, *Actes du Ve Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Paris, 1952, pp. 347-354.

– A se vedea la sfârşitul volumului referinţele bibliografice exacte referitoare la lucrările citate.

Pentru comoditatea cititorului, textele în limbă străină sunt date în traducere. Acest lucru este rezultatul preocupărilor noastre, cu excepţia cazurilor în care indicăm traducerea utilizată.

ştiinţă raţională nu poate, într-adevăr, să se mulţumească cu opinii mai mult sau mai puţin verosimile, ci elaborează un sistem de propoziţii necesare care să se impună tuturor fiinţelor raţionale şi în legătură cu care acordul este inevitabil. Rezultă de aici că dezacordul este semn de eroare. „De fiecare dată când doi oameni susţin în legătură cu acelaşi lucru un raţionament contrar, este cert, spune Descartes, că unul din doi se înşeală. Mai mult, niciunul dintre ei nu deţine adevărul; căci dacă ar avea o concepţie clară şi fermă, ar putea să o expună adversarului său astfel încât ea ar sfârşi prin a forţa convingerea celui din urmă" [1].

Pentru partizanii ştiinţelor experimentale şi inductive, ceea ce contează este mai puţin necesitatea propoziţiilor, cât adevărul lor, *conformitatea lor cu faptele*. Empiristul consideră drept dovadă nu atât „forţa căreia spiritul îi cedează şi se găseşte constrâns să-i cedeze, cât cea căreia el ar trebui să-i cedeze, cea care, impunându-i-se, i-ar face convingerea conformă cu faptul"[2]. Dacă evidenţa pe care el o recunoaşte nu este cea a intuiţiei raţionale, ci chiar cea a intuiţiei sensibile, dacă metoda pe care el o preconizează nu este cea a ştiinţelor deductive, ci a ştiinţelor experimentale, el nu este mai puţin convins că singurele dovezi valabile sunt dovezile recunoscute de către ştiinţele naturale.

Este raţional, în sensul lărgit al acestui cuvânt, ceea ce este conform metodelor ştiinţifice, iar lucrările de logică consacrate studiului mijloacelor de demonstrare, limitate esenţialmente la studiul deducţiei şi, de obicei, completate cu indicaţii referitoare la raţionamentul inductiv, reduse de altfel la mijloace nu de a construi, ci de a verifica ipotezele, se aventurează destul de rar în examinarea mijloacelor de demonstrare utilizate în ştiinţele umane. Într-adevăr, logicianul, inspirându-se din idealul cartezian, nu se simte la largul său decât în studiul dovezilor pe care Aristotel le califica drept analitice, toate celelalte mijloace neprezentând acelaşi caracter de necesitate. Iar această tendinţă s-a accentuat şi mai tare de un secol încoace când, sub influenţa unor logicieni-matematicieni, logica a fost limitată la logica

[1] DESCARTES, *Œuvres*, t. XI: *Règles pour la direction de l'esprit*, pp. 205-206.

[2] John Stuart MILL, *Un sistem de logică deductivă şi inductivă*, III, chap. XXI, § 1, vol. II, p. 94.

formală, adică la studiul mijloacelor de demonstrare utilizate în ştiinţele matematice. Rezultă de aici că raţionamentele străine domeniului pur formal scapă logicii şi, prin aceasta, scapă şi raţiunii. Această raţiune, în legătură cu care Descartes spera că ar permite, măcar în principiu, rezolvarea tuturor problemelor care se pun oamenilor şi al cărei spirit divin deţine deja soluţia, a fost din ce în ce mai limitată în competenţa sa, astfel încât ceea ce scapă unei reduceri la formal îi prezintă acesteia dificultăţi insurmontabile.

Trebuie oare să tragem din această evoluţie a logicii şi din progresele incontestabile pe care ea le-a realizat concluzia că raţiunea este total incompetentă în domeniile care scapă calculului şi că acolo unde nici experienţa, nici deducţia logică nu ne pot furniza soluţia unei probleme, nu ne mai rămâne decât să ne abandonăm forţelor iraţionale, instinctelor noastre, sugestiei sau violenţei?

Opunând voinţa judecăţii, spiritul de fineţe spiritului de geometrie, inima raţiunii şi arta de a persuada celei de a convinge, Pascal căutase deja să prevină carenţele metodei geometrice care rezultă din aceea că omul, decăzut, nu mai este doar o fiinţă raţională.

Unor scopuri similare corespund opoziţia kantiană dintre credinţă şi ştiinţă şi antiteza bergsoniană dintre intuiţie şi raţiune. Dar fie că este vorba despre filosofi raţionalişti sau despre cei care sunt calificaţi drept antiraţionalişti, toţi continuă tradiţia carteziană prin limitarea impusă ideii de raţiune.

Ni se pare, dimpotrivă, că este acolo *o limitare indusă şi perfect nejustificată a domeniului în care intervine facultatea noastră de a raţiona şi de a demonstra.* Într-adevăr, în timp ce Aristotel analizase deja demonstraţiile dialectice alături de cele analitice, pe cele care privesc veridicul alături de cele care sunt necesare, pe cele care servesc în deliberare şi în argumentare alături de cele care sunt utilizate în demonstraţie, concepţia postcarteziană despre raţiune ne obligă să facem să intervină elemente iraţionale, de fiecare dată când obiectul cunoaşterii nu este evident. Fie că aceste elemente constau în obstacole care trebuie surmontate - precum imaginaţia, pasiunea sau sugestia -, fie în surse supraraţionale de certitudine precum inima, graţia divină, Einfühlung sau intuiţie bergsoniană, această concepţie introduce o dihotomie, o

diferențiere a facultăților umane complet artificială și contrară demersurilor reale ale gândirii noastre.

Ideea de evidență, care caracterizează rațiunea, este cea care trebuie criticată, dacă vrem să facem loc unei teorii a argumentării, care să admită folosirea rațiunii pentru a ne dirija acțiunea și pentru a o influența pe a celorlalți. Evidența este concepută drept forța căreia orice spirit normal nu poate decât să-i cedeze și în același timp drept semn de adevăr a ceea ce se impune pentru că este evident[1]. Evidența ar lega psihologicul de logic și ar permite trecerea dintr-unul din aceste planuri în celălalt. Orice demonstrație ar fi reducere la evidență, iar ceea ce este evident nu ar avea nevoie de nici o demonstrație: este aplicare imediată, prin intermediul lui Pascal, a teoriei carteziene a evidenței[2].

Leibniz se pronunța deja împotriva acestei limitări pe care lumea dorea să o impună logicii. El dorea, într-adevăr, „să se demonstreze sau să se dea mijlocul de a demonstra toate Axiomele care nu sunt deloc primitive; fără a distinge opinia pe care oamenii o au despre aceasta și fără a exista preocuparea ca ei să consimtă sau nu la ea "[3].

Or, teoria logică a demonstrației s-a dezvoltat urmându-l pe Leibniz și nu pe Pascal și nu a admis că ceea ce era evident nu avea nevoie de nici o demonstrație; la fel, teoria argumentării nu poate fi dezvoltată dacă orice demonstrație este concepută ca reducere la evidență. Într-adevăr, obiectul acestei teorii este studierea tehnicilor discursive care permit *provocarea sau creșterea adeziunii spiritelor la tezele în legătură cu care li se cere asentimentul*. Ceea ce caracterizează adeziunea spiritelor este că intensitatea ei este variabilă: nimic nu ne obligă să limităm studiul nostru la un anumit grad de adeziune, caracterizat prin evidență, nimic nu ne permite să considerăm *a priori* gradele de adeziune la o teză proporționale cu probabilitatea sa și să confundăm evidența cu adevărul. Este o bună metodă aceea de a nu

---

[1] Cf. Ch. PERELMAN, De la preuve en philosophie, în *Rhétorique et philosophie*, pp. 123 și următoarele.

[2] PASCAL, *Despre arta de a convinge*, Reguli pentru demonstrații, pp. 380.

[3] LEIBNIZ, ed. Gerhardt, 5e vol., *Nouveaux essais sur l'entendement*, p.67. (Ed. rom.: ALL Educational, Buc., 2003, p. 26; *n.t.*)

confunda, la început, aspectele raționamentului referitoare la adevăr cu cele care se referă la adeziune, ci de a le studia separat, chiar dacă ne vom ocupa ulterior de interferența sau de corespondența lor eventuale. Numai cu această condiție este posibilă dezvoltarea unei teorii a argumentării care să aibă forță filosofică.

II

Dacă în timpul acestor ultime trei secole au apărut lucrări ecleziastice preocupate de probleme puse de credință și de predicare[1], dacă secolul al XX-lea a putut fi calificat chiar drept secol al publicității și al propagandei și dacă numeroase lucrări au fost consacrate acestei materii[2], logicienii și filosofii moderni, în ceea ce-i privește, s-au dezinteresat cu totul de subiectul nostru. Este motivul pentru care tratatul nostru are în vedere mai ales preocupările Renașterii și, dincolo de aceasta, pe acelea ale autorilor greci și latini care au studiat arta de a persuada și de a convinge, tehnica deliberării și a discuției. Este și motivul pentru care noi îl prezentăm ca fiind o *nouă retorică*.

Analiza noastră se referă la demonstrațiile pe care Aristotel le numește dialectice, pe care el le examinează în *Topica* și a căror utilizare o prezintă în *Retorica* sa. Această revenire la terminologia lui Aristotel ar fi justificat apropierea dintre teoria argumentării și dialectică, concepută de Aristotel însuși ca artă de a raționa, plecând de la opinii general acceptate (εὔλογος)[3]. Dar mai multe motive ne-au incitat la a prefera apropierea de retorică.

Primul dintre ele este confuzia pe care ar risca să o aducă această întoarcere la Aristotel. Căci dacă cuvântul *dialectică* a servit, timp de secole, la desemnarea logicii înseși, de la Hegel încoace și sub influența unor doctrine care se inspiră din el, acesta a dobândit un sens foarte îndepărtat de sensul său primitiv și care este destul de larg acceptat în

---

[1] Cf. mai ales lui Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, 1828; cardinalul NEWMAN, *Grammar of Assent*, 1870.

[2] Pentru bibliografie a se vedea H. D. LASSWELL, R. D. CASEY și B. L. SMITH, *Propaganda and Promotional Activities*, 1935; B. L. SMITH, H. D. LASSWELL și R. D. CASEY, *Propaganda, Communication and Public Opinion*, 1946.

[3] ARISTOTE, *Topiques*, liv.I, chap.I, 100 *a*.

terminologia filosofică contemporană. Nu putem spune același lucru despre cuvântul retorică, al cărui uzaj filosofic este în așa măsură căzut în desuetudine, încât nu-l găsim menționat în vocabularul filosofiei al lui A. Lalande: sperăm că tentativa noastră va face să renască o tradiție glorioasă și seculară.

Dar un alt motiv și mai important în opinia noastră ne-a determinat alegerea: este însuși spiritul în care Antichitatea s-a ocupat de dialectică și de retorică. Raționamentul dialectic este considerat paralel cu raționamentul analitic, dar tratează despre veridic în loc să trateze despre propoziții necesare. Ideea însăși că dialectica se referă la opinii, adică la teze la care aderăm cu o intensitate variabilă, nu este pusă în valoare. S-ar spune că statutul opinabilului este impersonal și că opiniile nu se referă la spiritele care aderă la ele. Dimpotrivă, această idee de adeziune și de spirite cărora li se adresează un discurs este esențială în toate teoriile antice ale retoricii. Apropierea noastră de aceasta din urmă vizează sublinierea faptului că orice argumentare se desfășoară în funcție de un auditoriu; studierea opinabilului din *Topică* se va putea, în acest cadru, insera la locul său.

Este de la sine înțeles, totuși, că tratatul nostru de argumentare va depăși prin anumite părți și din plin limitele retoricii anticilor, neglijând totodată anumite aspecte care atrăseseră atenția maeștrilor retoricii.

Obiectul retoricii anticilor era, înainte de toate, arta de a vorbi în public într-o manieră persuasivă: ea se referea deci la utilizarea limbajului vorbit, a discursului, în fața unei mulțimi reunite în piața publică, cu scopul de a obține adeziunea acesteia la o teză care i se prezenta. Se constată, prin aceasta, că scopul artei oratorice, adeziunea spiritelor, este același ca cel al oricărei argumentări. Dar nu avem motive să limităm studiul nostru la prezentarea unei argumentări prin cuvânt și să reducem la o mulțime adunată într-o piață tipul de auditoriu căruia i se adresează discursul.

Respingerea primei limitări rezultă din faptul că preocupările noastre sunt mai mult cele ale unui logician dornic să înțeleagă mecanismul gândirii decât cele ale unui profesor de elocință dornic să formeze practicieni; este suficient să citățm *Retorica* lui Aristotel pentru a arăta că modul nostru de a considera retorica se poate prevala de exemple ilustre. Studiul nostru, preocupându-se mai ales de structura

argumentării, nu va insista deci pe maniera în care se efectuează comunicarea cu auditoriul.

Dacă este adevărat că tehnica discursului public diferă de cea a argumentării scrise, preocuparea noastră fiind aceea de a analiza argumentarea, nu ne putem limita la examinarea tehnicii discursului vorbit. Mai mult, având în vedere importanța și rolul modern al tiparului, analizele noastre se vor referi mai ales la textele tipărite.

Dimpotrivă, vom neglija mnemotehnica și studiul debitului sau al acțiunii oratorului; aceste probleme sunt de resortul conservatoarelor și al școlilor de artă dramatică; ne vom dispensa de examinarea lor.

Accentul pus pe textele scrise va avea drept consecință, pentru că acestea se prezintă în formele cele mai variate, faptul că studiul nostru va fi conceput în generalitatea sa și nu se va opri în mod special la discursuri considerate ca o unitate cu o structură și cu o lungime mai mult sau mai puțin admise în mod convențional. Cum, pe de altă parte, discuția cu un singur interlocutor sau chiar deliberarea intimă țin, în opinia noastră, de o teorie generală a argumentării, se înțelege că ideea pe care o avem despre obiectul studiului nostru depășește cu mult obiectul retoricii clasice.

Ceea ce păstrăm din retorica tradițională, este ideea însăși de *auditoriu*, care este evocată imediat ce ne gândim la un discurs. Orice discurs se adresează unui auditoriu și uităm adesea că acest lucru este valabil și pentru tot ce este scris. În timp ce discursul este conceput în funcție chiar de auditoriu, absența materială a cititorilor îl poate face pe scriitor să creadă că este singur pe lume, cu toate că de fapt textul său este întotdeauna condiționat, conștient sau inconștient, de către cei cărora pretinde el că li se adresează.

De aceea, din motive de comoditate tehnică și pentru a nu pierde niciodată din vedere acest rol esențial al auditoriului, când vom utiliza termenii „discurs", „orator" și „auditoriu", vom înțelege prin aceasta argumentarea, pe cel care o prezintă și pe cei cărora li se adresează ea, fără a ne opri la faptul că este vorba de o prezentare orală sau în scris, fără a deosebi discursul pus în formă de expresia fragmentară a gândirii.

Dacă, la antici, retorica se prezenta ca studiul unei tehnici utilizate de vulgul nerăbdător să ajungă rapid la concluzii, să-și formeze o

opinie, fără a-şi da în prealabil osteneala unei investigaţii serioase[1], în ceea ce ne priveşte, nu dorim să limităm studiul argumentării la unul adaptat unui public de ignoranţi. Chiar acest aspect al retoricii explică de ce a fost ea combătută cu ferocitate de Platon, în *Gorgias*[2], şi care a favorizat declinul acesteia în opinia filosofică.

Într-adevăr, oratorul este obligat, dacă vrea să acţioneze, la a se adapta auditoriului său şi se înţelege fără dificultate că discursul cel mai eficace asupra unui auditoriu incompetent nu este neapărat cel care duce la convingerea filosofului. Dar de ce să nu admitem că pot fi adresate argumentări oricărei specii de auditorii? Când Platon visează, în *Phaidros*, la acea retorică ce ar fi demnă de filosof, ceea ce preconizează el este o tehnică ce i-ar putea convinge pe zeii înşişi[3]. Schimbând auditoriul, argumentarea îşi schimbă aspectul, iar dacă scopul pe care ea îl vizează este de a acţiona întotdeauna cu eficacitate asupra spiritelor, pentru a aprecia valoarea ei nu putem să nu ţinem cont de calitatea spiritelor pe care reuşeşte să le convingă.

Aceasta justifică importanţa deosebită pe care o vom acorda analizei argumentărilor filosofice, considerate în mod tradiţional drept cele mai „raţionale" posibile, exact pentru faptul că sunt presupuse ca adresându-se unor cititori care pot cu greu cădea pradă sugestiei, presiunii sau interesului. Vom arăta de altfel că aceleaşi tehnici de argumentare se regăsesc la toate nivelurile, la cel al discuţiei în jurul unei mese familiale, ca şi la cel al dezbaterii într-un mediu foarte specializat. Dacă calitatea spiritelor care aderă la anumite argumente, în domenii înalt speculative, prezintă o garanţie pentru valoarea acestora, faptul că structura lor este comună cu cea a argumentelor utilizate în discuţiile cotidiene va explica de ce şi cum se ajunge la a le înţelege.

Tratatul nostru nu se va ocupa decât de mijloace discursive folosite pentru a obţine adeziunea spiritelor: doar tehnica ce utilizează limbajul pentru a persuada şi pentru a convinge va fi examinată ulterior.

Această limitare nu implică deloc faptul că, în opinia noastră, acesta ar fi modul într-adevăr cel mai eficient de a acţiona asupra

---

[1] Cf. ARISTOTEL, *Rhetorique, liv.I,* chap. 2, 1357 *a*.

[2] PLATON, *Gorgias*, cf. mai ales 455, 457 *a*, 463, 471 *d*.

[3] PLATON, *Phaidros*, 273 *e*.

spiritelor, dimpotrivă. Suntem ferm convinşi că convingerile cele mai solide sunt cele care nu numai că sunt admise fără demonstraţie, dar care, adesea nu sunt nici măcar explicitate. Iar când este vorba de a se obţine adeziunea, nimic nu este mai sigur decât experienţa externă sau internă şi calculul conform unor reguli prealabil admise. Dar recurgerea la argumentare nu poate fi evitată atunci când aceste demonstraţii sunt discutate de una din părţi, atunci când nu se cade de acord asupra influenţei sau a interpretării lor, asupra valorii sau a raportului lor cu problemele controversate.

Pe de altă parte, orice acţiune care vizează obţinerea adeziunii cade în afara câmpului argumentării, în măsura în care nici o utilizare a limbajului nu vine să-l sprijine sau să-l interpreteze: cel care predică, spre exemplu, fără a spune nimic, cel care foloseşte mângâierea sau palma pot obţine un rezultat apreciabil. Nu ne vom apleca asupra acestor procedee decât atunci când, datorită limbajului, sunt puse în evidenţă, când se recurge la promisiuni sau la ameninţări. Mai există şi cazuri - precum binecuvântarea şi imprecaţia - în care limbajul este utilizat ca mijloc de acţiune magică directă, şi nu ca mijloc de comunicare. Nu le vom discuta decât dacă această acţiune este integrată într-o argumentare.

Unul dintre factorii esenţiali ai propagandei, aceea care s-a dezvoltat în special în secolul al XX-lea, dar a cărei utilizare este cunoscută încă din Antichitate, şi de care Biserica catolică a profitat cu o artă incomparabilă, este condiţionarea auditoriului cu ajutorul unor tehnici numeroase şi variate care utilizează tot ceea ce poate avea influenţă asupra comportamentului. Aceste tehnici exercită un efect incontestabil în ceea ce priveşte pregătirea auditoriului, pentru a-l face mai accesibil argumentelor care i se vor prezenta. Iată încă un punct de vedere pe care analiza noastră îl va neglija: nu ne vom ocupa decât de condiţionarea auditoriului prin discurs, din care rezultă consideraţii despre ordinea în care trebuie să fie prezentate argumentele pentru a exercita cel mai puternic efect.

În sfârşit, probele extra-tehnice, cum le numeşte Aristotel[1] - înţelegând prin aceasta pe cele care nu ţin de tehnica retorică -, nu vor intra

[1] ARISTOTE, *Rhetorique*, I, chap. 2, 1355 *b*.

în studiul nostru decât atunci când apare un dezacord cu privire la concluziile ce pot fi trase. Pentru că noi ne interesăm mai puțin de desfășurarea completă a unei dezbateri decât de schemele argumentative puse în joc. Denumirea antică de „probe extra-tehnice" este potrivită pentru a ne aduce aminte că, în timp ce civilizația noastră, caracterizată prin extrema sa ingeniozitate în tehnicile destinate să acționeze asupra lucrurilor, a uitat complet teoria argumentării, a acțiunii asupra spiritelor prin intermediul discursului, aceasta era considerată de greci, sub numele de retorică, drept πέχυη prin excelență.

III

Teoria argumentării, care vizează, prin discurs să obțină o acțiune eficientă asupra spiritelor, ar fi putut fi tratată ca o ramură a psihologiei. Într-adevăr, dacă argumentele nu sunt constrângătoare, dacă nu trebuie în mod necesar să convingă dar au o anumită forță, care poate de altfel să varieze după auditorii, nu trebuie oare aceasta apreciată după efectul pe care îl produce? Studierea argumentării ar deveni astfel unul din obiectele psihologiei experimentale, în care argumentări variate ar putea fi testate în fața unor auditorii variate, suficient de bine cunoscute pentru a se putea trage, pornind de la aceste experiențe, concluzii de o anumită generalitate. Unii psihologi americani nu au ratat ocazia de a se ocupa de astfel de studii, al căror interes nu este, de altfel, contestabil[1].

Dar modul nostru de a proceda va fi diferit. Noi căutăm, mai întâi, să caracterizăm diversele structuri argumentative, a căror analiză trebuie să preceadă orice test experimental la care ar putea fi supusă eficacitatea lor. Şi, pe de altă parte, noi nu ne gândim că metoda de laborator ar putea determina valoarea argumentărilor utilizate în ştiinţele umane, în drept şi în filozofie, căci metodologia însăşi a psihologului constituie deja un obiect de controversă şi ţine de studiul de faţă.

[1] A se consulta în special H. L. HOLLINGWORTH, *The psychology of the audience*, 1935; Carl I. HOVLAND, Effects of the Mass Media of Communication, cap 28 din *Handbook of social psychology*, editat de Gardner LINDZEY, 1954.

Demersul nostru va diferi radical de demersul adoptat de filosofii care se străduiesc să reducă raționamentele în materie socială, politică sau filosofică, inspirându-se din modelele furnizate de științele deductive sau experimentale și care resping ca fiind fără valoare tot ceea ce nu se conformează schemelor prealabil impuse. Dimpotrivă: noi ne vom inspira din logicieni, dar o facem pentru a imita metodele care le-au reușit atât de bine de aproape un secol.

Să nu uităm, într-adevăr, că, în prima jumătate a secolului al XX-lea, logica nu avea vreun prestigiu nici în mediile științifice, nici în fața marelui public. Whately putea scrie, pe la 1828, că dacă retorica nu se mai bucura de stima publicului, logica se bucura și mai puțin de favorurile acestuia[1].

Logica a putut lua un avânt extraordinar în ultima sută de ani când, încetând să repete la infinit vechi formule, și-a propus să analizeze mijloacele de probă utilizate efectiv de matematicieni. Logica formală modernă s-a constituit ca studiu al mijloacelor de demonstrație utilizate în științele matematice. Dar rezultă de aici că domeniul său este limitat, căci tot ceea ce este ignorat de matematicieni este străin logicii formale. Logicienii au obligația de a completa teoria demonstrației astfel obținute printr-o teorie a argumentării. Noi vom încerca să o construim analizând mijloacele de probă de care se servesc științele umane, dreptul și filosofia; vom examina argumentările prezentate de publiciști în ziarele lor, de politicieni în discursurile lor, de avocați în pledoariile lor, de judecători în motivațiile lor, de filosofi în tratatele lor.

Aria noastră de studiu, care este imensă, a rămas în părăsire timp de secole. Sperăm că primele noastre rezultate îi vor incita pe alți cercetători să le completeze și să le perfecționeze.

[1] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, 1828, Prefață.

Partea întâi

Cadrele argumentării

§ 1. Demonstrație și argumentare

Pentru a expune adecvat caracterele particulare ale argumentării și problemele inerente studierii acesteia, nimic nu se compară cu opunerea ei concepției clasice a demonstrației și mai exact logicii formale care se limitează la examinarea mijloacelor de probă demonstrative.

În logica modernă, apărută dintr-o reflecție asupra raționamentului matematic, sistemele formale nu mai sunt corelate cu o evidență rațională oarecare. Logicianul este liber să elaboreze după bunul plac limbajul artificial al sistemului pe care-l construiește, să determine semnele și combinațiile de semne care vor putea fi utilizate. El singur decide care sunt axiomele, adică expresiile considerate fără probă valabile în sistemul său și să spună care sunt regulile de transformare pe care le introduce și care permit deducerea, pornind de la expresii valabile, a altor expresii la fel de valabile în sistem. Singura obligație, care se impune constructorului de sisteme axiomatice formalizate și care face ca demonstrațiile să devină constrângătoare, este de a alege semne și reguli astfel încât să se evite dubiul și ambiguitatea. Trebuie ca, fără a ezita, și chiar mecanic, să fie posibil să se stabilească dacă o suită de semne este admisă în sistem, dacă ea este de aceeași formă cu o altă suită de semne, dacă este considerată valabilă pentru că este axiomă sau expresie deductibilă, pornind de la axiome, într-o manieră conformă cu regulile de deducție. Orice considerație referitoare la originea axiomelor sau a regulilor de deducție, la rolul pe care sistemul axiomatic este de presupus că-l joacă în elaborarea gândirii, este străină logicii astfel concepute, în sensul că iese din cadrele formalismului în discuție. Căutarea univocității indiscutabile i-a condus chiar pe logicienii formaliști la construirea unor sisteme în care nu suntem preocupați de sensul expresiilor: ei sunt mulțumiți dacă semnele introduse și transformările care le privesc sunt de necontestat. Ei lasă interpretarea elementelor sistemului axiomatic în seama celor care îl vor aplica și care vor trebui să se preocupe de adecvarea lui la scopul urmărit.

Când este vorba de demonstrarea unei propoziții, este suficient să arătăm cu ajutorul căror procedee poate fi ea obținută ca ultimă expresie a unei suite deductive ale cărei prime elemente sunt furnizate

de cel care a construit sistemul axiomatic în interiorul căruia se efectuează demonstrația. De unde vin aceste elemente, sunt ele adevăruri impersonale, gânduri divine, rezultate ale experienței sau postulate proprii autorului, iată întrebări pe care logicianul formalist le consideră străine disciplinei sale. Dar când este vorba de a argumenta, de a influența cu ajutorul discursului intensitatea adeziunii unui auditoriu la anumite teze, nu mai pot fi neglijate complet, considerându-le irelevante, condițiile psihice și sociale în absența cărora argumentarea ar fi fără obiect sau fără efect. Căci *orice argumentare vizează adeziunea spiritelor și, prin însuși acest fapt, presupune existența unui contact intelectual.*

Ca să existe argumentare, trebuie ca, la un moment dat, să se realizeze o comuniune efectivă a spiritelor. Trebuie să fim de acord, mai întâi și în principiu, asupra formării acestei comuniuni intelectuale și, mai apoi, asupra faptului de a dezbate împreună o anumită problemă: or, aceasta nu vine în nici un caz de la sine.

Chiar și în planul deliberării intime există condiții prealabile argumentării: trebuie în special să ne concepem ca fiind divizați în doi interlocutori, cel puțin, care participă la deliberare. Iar, această divizare, nimic nu ne autorizează să o considerăm ca necesară. Ea pare constituită după modelul deliberării cu celălalt. Din acest moment, este de prevăzut că vom regăsi, transpuse la deliberarea cu sine însuși, majoritatea problemelor referitoare la condițiile prealabile discuției cu celălalt. Multe dintre expresii confirmă acest lucru; să nu menționăm decât formule de genul: „Nu-ți asculta deloc spiritul cel rău", „Nu mai repune aceasta în discuție", care se referă, una la condiții prealabile ținând de persoane, cealaltă la condiții prealabile ținând de obiectul argumentării.

§ 2. Contactul spiritelor

Formarea unei comuniuni efective a spiritelor cere o multitudine de condiții.

Minimumul indispensabil argumentării pare a fi existența unui limbaj comun, a unei tehnici care să permită comunicarea.

Aceasta nu este deloc de ajuns. Nimeni nu arată acest lucru mai bine decât autorul cărții *Alice în Țara Minunilor*. Într-adevăr, ființele din

această țară înțeleg într-o oarecare măsură limbajul lui Alice. Dar problema pentru ea este de a intra în contact, de a începe o discuție, căci în lumea Minunilor nu este nici un motiv pentru care discuțiile să înceapă. Nu se știe de ce unul s-ar adresa altuia. Uneori Alice ia inițiativa și utilizează pur și simplu vocativul: „o, șoarece!"[1]. Ea consideră ca fiind un succes faptul de a fi putut schimba câteva cuvinte indiferente cu ducesa[2]. Dimpotrivă, la abordarea subiectului cu omida, se ajunge imediat într-un punct mort: „Cred că ar fi mai bine să-mi spui dumneata cine ești" – „De ce? întrebă domnul Omidă"[3]. În lumea noastră ierarhizată, ordonată, există în general reguli care stabilesc felul în care se poate angaja conversația, un acord prealabil rezultând din normele înseși ale vieții sociale. Între Alice și cei din Țara Minunilor, nu există nici ierarhie, nici întâietate, nici funcții care să oblige ca unul să răspundă mai degrabă decât altul. Chiar și în conversațiile începute, se trece brusc de la o idee la alta, ca în conversația cu papagalul Lori. Acesta se prevalează de vârsta sa:

> Acest lucru i se păru lui Alice de neacceptat și vru să afle câți ani are. Cum el refuză cu hotărâre să-i spună vârsta exactă, discuția se încheie brusc[4].

Singura dintre condițiile prealabile realizată aici este dorința lui Alice de a intra în conversație cu ființele din acest nou univers.

Mulțimea celor cărora dorim să ne adresăm este în mare măsură variabilă. Este de neatins, pentru fiecare individ, țelul de a înțelege toate ființele umane. Dimpotrivă, universul căruia copilul vrea să se adreseze, tocmai în măsura în care lumea adulților îi este închisă, se lărgește prin adăugarea animalelor și a tuturor obiectelor neînsuflețite pe care el le consideră drept interlocutorii săi naturali[5].

---

[1] Lewis CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland*, p.41 (Ed. rom. Editura Coresi, București, 2006, p. 21; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, p. 89.

[3] *Ibid.*, p. 47.

[4] *Ibid.*, p. 25.

[5] E. CASSIRER, Le langage et la construction du monde des objets, *J. de Psychologie*, 1933, XXX, p. 39.

Există ființe cu care orice contact poate părea inutil sau puțin dezirabil. Există ființe cărora nu ne sinchisim să le adresăm cuvântul; mai sunt, de asemenea, unele cu care nu vrem să discutăm, dar cărora ne limităm la a le da ordine.

Trebuie, într-adevăr, pentru a argumenta, să dăm importanță adeziunii interlocutorului nostru, aprobării sale, participării sale mentale. Este, prin urmare, o distincție apreciată uneori aceea de a fi o persoană cu care se discută. Raționalismul și umanismul ultimelor secole fac să pară bizară ideea că este o calitate să fii cineva a cărui opinie interesează, dar în multe societăți nu-i este adresat cuvântul oricui, după cum oamenii nu se duelau cu oricine. Să remarcăm, de altfel, că a vrea să convingi pe cineva implică întotdeauna o oarecare modestie din partea celui care argumentează, ceea ce spune el nu constituie „literă de Evanghelie", el nu dispune de acea autoritate care face ca ceea ce spune să fie de nediscutat și să conducă imediat la convingere. El admite că trebuie să persuadeze, să se gândească la argumentele care pot acționa asupra interlocutorului său, să fie preocupat de el, să se intereseze de starea lui de spirit.

Ființele care doresc să conteze pentru celălalt, adulți sau copii, doresc să nu li se mai ordone, ci să li se explice, să ne preocupe reacțiile lor, să fie considerați membri ai unei societăți mai mult sau mai puțin egalitare. Cel care nu se sinchisește de un astfel de contact cu ceilalți va fi considerat arogant, puțin simpatic, în opoziție cu cei care, indiferent de importanța funcțiilor lor, nu ezită să marcheze prin discursurile lor publice prețul pe care-l pun pe aprecierea acesteia.

Dar, s-a spus de nenumărate ori, nu este întotdeauna lăudabil să vrei să persuadezi pe cineva: condițiile în care contactul spiritelor se efectuează pot, într-adevăr, părea puțin onorabile. Se cunoaște celebra anecdotă referitoare la Aristip căruia i se reproșa că s-a umilit în fața tiranului Dionysos până la a se pune la picioarele acestuia pentru a fi ascultat. Aristip se apăra spunând că nu a fost din vina lui, ci a lui Dionysos care avea urechile în picioare. Ar putea deci să nu conteze unde se găsesc urechile[1]?

[1] BACON, *Of the advancement of learning*, p. 25.

Pentru Aristotel, pericolul de a discuta cu anumite persoane este acela de a pierde tu însuţi calitatea argumentării tale:

> Nu trebuie să discutăm cu oricine şi nici să ne exercităm în dialectică cu primul venit.
>
> Căci sunt oameni care fac totdeauna să devieze raţionamentul. În adevăr, împotriva unui interlocutor care recurge la toate mijloacele pentru a scăpa printre degete, este îndreptăţită încercarea de a-l face prin orice mijloace să ajungă la o concluzie. Dar acest procedeu nu face cinste cuiva[1].

Nu este suficient să vorbeşti sau să scrii, mai trebuie să fii şi ascultat, să fii citit. Nu-i puţin lucru să fii ascultat de cineva, să ai o largă audienţă, să fii admis să iei cuvântul în anumite circumstanţe, în anumite adunări, în anumite medii. Să nu uităm că a asculta pe cineva înseamnă a te arăta dispus să admiţi eventual punctul lui de vedere. Când Churchill interzice diplomaţilor englezi chiar să şi asculte propunerile de pace pe care emisarii germani li le-ar fi putut transmite sau când un partid politic anunţă că este dispus să asculte propunerile pe care i le-ar putea prezenta un formator de cabinet, aceste două atitudini sunt semnificative, pentru că ele împiedică stabilirea sau recunosc existenţa unor condiţii prealabile unei eventuale argumentări.

A face parte din acelaşi mediu, a ne frecventa, a întreţine relaţii sociale, toate acestea facilitează realizarea condiţiilor prealabile contactului spiritelor. Discuţiile frivole şi fără un interes evident nu sunt întotdeauna lipsite de importanţă pentru că ele contribuie la buna funcţionare a unui mecanism social indispensabil.

§ 3. Oratorul şi auditoriul său

Autorii de comunicări sau de memorii ştiinţifice consideră adesea că este suficient ca ei să raporteze anumite experienţe, să menţioneze anumite fapte, să enunţe un anumit număr de adevăruri pentru a suscita inevitabil interesul eventualilor ascultători sau cititori. Această atitudine rezultă din iluzia, foarte răspândită în anumite medii

[1] ARISTOTE, *Topique*, VIII, chap. 14, 164 *b*. (Ed. rom.: Buc., 1998, p. 536; *n.t.*)

raționaliste și scientiste, că faptele vorbesc de la sine și imprimă o amprentă de neșters asupra oricărui spirit uman, căruia îi forțează adeziunea, oricare i-ar fi dispozițiile. K. F. Bruner, secretar de redacție al unei reviste psihologice, îi compară pe aceşti autori, puțin preocupați de auditoriul lor, cu un musafir nepoliticos:

> Se prăbușesc pe un scaun, fixându-și posomorâți încălțările, și anunță brusc, pentru ei înșiși sau pentru alții, nu se știe niciodată: „Cutare și cutare au demonstrat... că femela șoarecelui alb răspunde negativ la șocul electric..." Foarte bine, domnule, le spun, și ce dacă? Spuneți-mi mai întâi de ce trebuie să-mi pese de acest lucru și *atunci* voi asculta[1].

Este adevărat că aceşti autori, în ciuda faptului că iau cuvântul într-o societate savantă, sau publică un articol într-o revistă specializată, pot neglija mijloacele de a intra în contact cu publicul lor, pentru că o instituție științifică, societate sau revistă, furnizează această legătură indispensabilă între orator și auditoriul său. Rolul autorului nu este decât acela de a menține, între el și public, acest contact pe care instituția științifică l-a permis.

Dar nu toată lumea se află într-o situație atât de privilegiată. Pentru ca o argumentare să se desfășoare, trebuie, într-adevăr, ca cei cărora le este destinată să-i acorde o atenție oarecare. Majoritatea formelor de publicitate și de propagandă se preocupă, înainte de toate, de captarea interesului unui public indiferent, condiție indispensabilă pentru realizarea oricărei argumentări. Nu trebuie să subestimăm importanța acestei probleme prealabile doar pentru că, într-un mare număr de domenii – fie că-i vorba de educație, de politică, de știință, sau de administrarea justiției –, orice societate posedă instituții care facilitează și organizează acest contact al spiritelor. În mod normal, îți trebuie o anumită calitate pentru a lua cuvântul și pentru a fi ascultat. În civilizația noastră, în care tipăriturile, devenite marfă, profită de organizarea economică pentru a se impune atenției, această condiție nu apare cu claritate decât în cazurile în care contactul dintre orator și auditoriul său nu se poate stabili grație tehnicilor de distribuire. O percepem deci mai bine atunci când argumentarea este dezvoltată de

[1] K. F. BRUNER, Of psychological writing, *Journal of abnormal and social Psychology*, 1942, vol. 37, p. 62.

către un orator care se adresează verbal unui auditoriu anume decât atunci când este conținută într-o carte pusă în vânzare în librărie. Această calitate a oratorului, fără de care el nu va fi ascultat şi chiar, foarte adesea, nu va fi autorizat să ia cuvântul, poate varia în funcție de circumstanțe. Uneori va fi suficient să te prezinți ca o ființă umană, îmbrăcată decent, uneori va trebui să fii adult, uneori, membru oarecare al vreunui grup constituit, alteori, purtător de cuvânt al acelui grup. Există funcții care, singure, autorizează luarea de cuvânt în anumite cazuri, sau în fața anumitor auditorii, domenii în care aceste probleme de abilitare sunt minuțios reglementate.

Acest contact între orator şi auditoriul său nu priveşte numai condițiile prealabile argumentării: el este esențial şi pentru întreaga derulare a acesteia. Într-adevăr, cum argumentarea vizează obținerea adeziunii celor cărora li se adresează, ea este, în întregime, relativă la auditoriul pe care încearcă să-l influențeze.

Cum putem defini un astfel de auditoriu? Este oare persoana pe care oratorul o interpelează în mod special? Nu întotdeauna: deputatul care, în Parlamentul englez, trebuie să se adreseze preşedintelui, poate încerca să convingă, nu numai pe cei care îl ascultă, dar şi opinia publică din țara sa. Este oare mulțimea de persoane pe care oratorul o vede în fața sa atunci când ia cuvântul? Nu neapărat. El poate neglija fără probleme o parte a acesteia: un şef de guvern, într-un discurs la Parlament, poate renunța dinainte la a-i convinge pe membrii opoziției şi să se mulțumească cu adeziunea majorității sale. Pe de altă parte, cel care acordă un interviu unui jurnalist consideră că auditoriul său este constituit mai degrabă din cititorii ziarului decât din persoana care se află în fața sa. Secretul deliberărilor, modificând ideea pe care oratorul şi-o face despre auditoriul său, poate transforma termenii discursului acestuia. Se vede imediat, din aceste câteva exemple, cât de dificil este de determinat cu ajutorul unor criterii pur materiale auditoriul celui care vorbeşte; această dificultate este şi mai mare atunci când este vorba despre auditoriul scriitorului, căci, în majoritatea cazurilor, cititorii nu pot fi reperați cu certitudine.

Acesta este motivul pentru care ni se pare preferabil să definim auditoriul, în domeniul retoricii, ca fiind mulțimea celor asupra cărora

oratorul vrea să-şi exercite influenţa prin argumentarea sa. Fiecare orator se gândeşte, într-o manieră mai mult sau mai puţin conştientă, la cei pe care încearcă să-i persuadeze şi care constituie auditoriul căruia i se adresează discursurile sale.

§ 4. Auditoriul în calitate de construcţie a oratorului

Auditoriul prezumat este întotdeauna, pentru cel care argumentează, o construcţie mai mult sau mai puţin sistematizată. Putem încerca să-i determinăm originile psihologice[1] sau sociologice[2]; ceea ce contează, pentru cel care îşi propune să persuadeze efectiv indivizi concreţi, este ideea ca construcţia auditoriului să nu fie deloc inadecvată experienţei.

Situaţia nu este aceeaşi pentru cel care se dedă la încercări fără un scop real. Retorica, devenită exerciţiu şcolar, se adresează unor auditorii convenţionale şi poate, fără nici un inconvenient, să se limiteze la viziuni stereotipice ale acestora, ceea ce a contribuit, tot atât pe cât facticitatea temelor, la a o face să degenereze[3].

Argumentarea efectivă are datoria de a concepe auditoriul prezumat cât mai apropiat posibil de realitate. O imagine neadecvată a auditoriului, fie că rezultă din ignoranţă, fie dintr-un concurs neprevăzut de împrejurări, poate avea consecinţele cele mai supărătoare. O argumentare pe care o considerăm drept persuasivă riscă să aibă un efect revulsiv asupra unui auditoriu pentru care motivele *pentru* sunt, de fapt, motive *contra*. Ceea ce se va spune în favoarea unei măsuri, sub pretext că este susceptibilă de a diminua tensiunea socială, îi va ridica împotriva ei pe toţi cei care doresc producerea unor tulburări.

Cunoaşterea celor pe care ne propunem să-i câştigăm este prin urmare o condiţie prealabilă a oricărei argumentări eficiente.

---

[1] Cf. Harry Stack SULLIVAN, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York, 1943.

[2] M. MILLIOUD, La propagation des idées, *Revue Phil.*, 1910, vol. 69, pp. 580-600; vol. 70, pp. 168-191.

[3] H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 278.

Preocuparea pentru auditoriu transformă anumite capitole ale vechilor tratate de retorică în veritabile studii de psihologie. În *Retorica* sa, vorbind despre auditorii clasificate după vârstă şi avere, Aristotel a inserat numeroase descrieri fine şi mereu valabile de psihologie diferențială[1]. Cicero demonstrează că trebuie să se vorbească diferit acelui tip de oameni „ignorant şi grosolan, care preferă onoarei mereu, utilitatea" şi celuilalt tip, „uman şi cultivat, care pune în fața tuturor lucrurilor onoarea"[2]. Quintilian, după Cicero, acordă importanță diferențelor de caracter, importante pentru orator[3].

Studiul auditoriilor ar putea, de asemenea, să constituie un capitol de sociologie, căci, mai mult decât de propriul caracter, opiniile unui om depind de mediul său social, de anturajul lui, de oamenii pe care îi frecventează şi în mijlocul cărora trăieşte: „Vreți, spunea M. Millioud, ca omul incult să-şi schimbe opiniile? Transplantați-l"[4]. Fiecare mediu ar putea fi caracterizat prin opiniile dominante, prin convingerile de necontestat, prin premisele pe care le admite fără să ezite: aceste concepții fac parte din cultura sa şi orice orator care vrea să persuadeze un anumit auditoriu nu poate decât să se adapteze la ele. De aceea cultura proprie fiecărui auditoriu transpare din discursurile care îi sunt destinate, astfel încât în mare măsură din chiar aceste discursuri ne considerăm autorizați să extragem vreo informație cu privire la civilizațiile dispărute.

Considerațiile sociologice utile oratorului se pot referi la un subiect foarte precis: anume, funcțiile sociale îndeplinite de auditori. Într-adevăr, aceştia adoptă adesea atitudini care sunt legate de rolul încredințat lor în anumite instituții sociale. Acest fapt a fost subliniat de către creatorul psihologiei formei:

---

[1] ARISTOTE, *Rhetorique*, II, chap. 12 până la 17, 1388 *b* până la 1391 *b*. A se vedea studiul lui S. DE COSTER, L'idéalisme des jeunes, în *Morale et enseignement*, 1951-52, nr. 2 şi 3.

[2] CICERON, *Partitiones oratoriae*, § 90. (Ed. rom.: Editura Saeculum Vizual, Bucureşti, 2007, § 90, p. 75; *n.t.*)

[3] QUINTILIAN, *De Institutione Oratoria*, vol. I, cartea III, cap VIII, §§ 38 şi următoarele, p. 300 şi următoarele.

[4] M. MILLIOUD, *op. cit.*, vol. 70, p. 173.

> Se pot observa, scrie el[1], schimbări minunate în indivizi, ca atunci când o persoană, partizană înfocată, devine membră a unui juriu, sau arbitru, sau judecător şi când acţiunile sale arată în acel moment trecerea delicată de la atitudinea partizană la un efort onest de a trata problema în discuţie într-o manieră justă şi obiectivă.

Acelaşi lucru se întâmplă cu mentalitatea unui om politic a cărui viziune se schimbă atunci când, după ani petrecuţi în opoziţie, devine membru responsabil al guvernului.

Auditoriul, în noile sale funcţii, a dobândit o personalitate nouă, pe care oratorul nu o poate ignora. Iar ceea ce contează pentru fiecare auditoriu particular nu este mai puţin valabil pentru auditorii, în ansamblul lor, în aşa măsură încât teoreticienii retoricii au crezut că pot distinge genuri oratorice după rolul pe care îl îndeplineşte auditoriul căruia ne adresăm. Genurile oratorice, aşa cum le defineau anticii, genul deliberativ, judiciar, epidictic, corespundeau, respectiv, potrivit lor, unor auditorii pe cale să delibereze, să judece sau, pur şi simplu, să se bucure ca spectator de evoluţia oratorică, fără a trebui să se pronunţe în legătură cu fondul problemei[2].

Este vorba, aici, de o distincţie pur practică ale cărei defecte şi insuficienţe sunt manifeste, mai ales în concepţia pe care ea o prezintă despre genul epidictic; va trebui, de altfel, să revenim asupra acestui lucru[3]. Dar dacă această clasificare a discursurilor nu poate fi acceptată ca atare de către cel care studiază tehnica argumentării, ea are totuşi meritul de a sublinia importanţa pe care trebuie să o acorde oratorul funcţiilor auditoriului său.

Se întâmplă adesea ca oratorul să aibă de persuadat un auditoriu compozit, care reuneşte persoane diferenţiate prin caracterul lor, prin relaţiile sau prin funcţiile lor. El va trebui să utilizeze argumente multiple pentru a câştiga diversele elemente ale auditoriului său. Un

---

[1] M. WERTHEIMER, *Productive Thinking*, pp. 135-136.

[2] ARISTOTE, *Rhetorique*, cartea I, cap. 3, 1358 b, 2-7 ; CICERO, *Orator*, § 37; *Partitiones oratoriae*, § 10; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea III, cap. IV.

[3] Cf. § 11: Genul epidictic.

mare orator se caracterizează prin arta de a ține cont, în argumentarea sa, de acest auditoriu compozit. Eşantioane ale acestei arte ar putea fi găsite analizând discursurile ținute în fața Parlamentelor, în care elementele auditoriului compozit se pot discerne cu ușurință.

Nu este necesar să te găseşti în fața mai multor facțiuni organizate pentru a te gândi la caracterul compozit al auditoriului tău. Într-adevăr, putem considera pe fiecare din aceşti auditori ca făcând parte, din diferite puncte de vedere, dar simultan, din grupuri multiple. Chiar şi atunci când oratorul se află în fața unui număr limitat de auditori, ba chiar a unui singur auditor, este posibil ca el să ezite în a recunoaşte argumentele care vor părea cele mai convingătoare auditoriului său; el îl inserează atunci întrucâtva fictiv într-o serie de auditorii diferite. În cartea sa *Tristram Shandy* – la care ne vom mai referi de multe ori, pentru că argumentarea constituie una din temele ei principale –, Sterne descrie o discuție între părinții eroului. Tatăl meu, spune acesta, care dorea să o convingă pe mama să angajeze un mamoş,

> îşi puse argumentele în toate luminile cu putință; dezbătu cu dânsa chestiunea ca un creştin – ca un păgân – ca un soț – ca un tată – ca un patriot – ca un bărbat. Mama dădea răspuns la toate doar ca o femeie; ceea ce îi venea cam greu, căci neputând intra în pielea atâtor indivizi şi duce bătălia astfel ascunsă, lupta era nedreaptă: şapte contra unu[1].

Or, atenție, nu doar oratorul este cel care-şi schimbă astfel chipul: mai mult încă, auditoriul căruia i se adresează – biata sa soție în cazul de față – este cel pe care îl transformă astfel după fantezia sa pentru a-i surprinde aspectele cele mai vulnerabile. Dar inițiativa acestei disocieri a auditoriului revenind oratorului, tot lui i se aplică termenii de „ca creştin", „ca păgân", „ca soț", „ca tată"...

În fața unei adunări, oratorul poate încerca să situeze auditoriul în cadrele sale sociale. El se va întreba dacă auditoriul său este inclus în totalitate într-un singur grup social sau dacă trebuie să-şi repartizeze auditoriile în grupuri multiple, ba chiar opuse. În acest caz, mai multe puncte de plecare sunt întotdeauna posibile: se poate, într-adevăr,

---

[1] STERNE, *Vie et opinions de Tristram Shandy*, liv.I, chap. XVIII, p. 45. (Ed. rom.: Polirom, Iaşi, 2004, p. 60; *n.t.*)

diviza în mod ideal auditoriul în funcție de grupuri sociale - spre exemplu politice, profesionale, religioase - cărora indivizii le aparțin, sau în funcție de valori la care anumiți auditori aderă. Aceste diviziuni ideale nu sunt deloc independente una de alta; totuşi, ele pot duce la constituirea de auditorii parțiale foarte diferite.

Subdivizarea unei adunări în subgrupuri va depinde, de altfel, de poziția personală a oratorului: dacă acesta are, în legătură cu o problemă, vederi extremiste, nimic nu-l va opri de la a-i considera pe toți interlocutorii săi ca formând un singur auditoriu. Din contră, dacă este un individ cu opinie moderată, va fi determinat să-i considere ca formând cel puțin două auditorii distincte[1].

Cunoaşterea auditoriului nu se concepe independent de cea a mijloacelor susceptibile de a acționa asupra lui. Într-adevăr, problema naturii auditoriului este legată de cea a condiționării sale. Termenul implică, la prima vedere, faptul că este vorba despre factori extrinseci auditoriului. Şi orice studiere a acestei condiționări presupune că ea este considerată ca aplicându-se unei entități care, la rândul ei, ar fi auditoriul luat ca atare. Dar, dacă privim mai de aproape, a cunoaşte auditoriul înseamnă, de asemenea, a şti, pe de o parte, cum poate fi asigurată condiționarea lui, iar pe de altă parte, care este, în fiecare moment al discursului, condiționarea realizată.

Pentru a acționa mai bine asupra unui auditoriu, îl putem condiționa prin mijloace diverse: muzică, lumini, jocuri de mase umane, peisaj, regie teatrală. Aceste mijloace au fost cunoscute dintotdeauna şi au fost folosite atât de primitivi, cât şi de greci, de romani, de oamenii din Evul Mediu; progresele tehnice au permis, în zilele noastre, puternica lor dezvoltare; atât de bine, încât aceste mijloace au fost considerate esențialul acțiunii asupra spiritelor.

Alături de această condiționare, al cărei studiu nu-l putem aborda, există o condiționare prin discursul însuşi; în aşa fel încât auditoriul nu mai este, la sfârşitul discursului, exact acelaşi ca la început. Această

[1] Cf. remarcile lui L. FESTINGER despre cea mai mică tendință către comunicare la deținătorii de opinii mediane, *Psychol. Review*, vol. 57, n° 5, sept. 1950, p. 275.

ultimă condiționare nu poate fi realizată decât prin adaptarea continuă a oratorului la auditoriu.

§ 5. Adaptarea oratorului la auditoriu

„Principalul obiect al elocinței, scrie Vico, este legat de auditorii noştri şi urmărind opiniile lor trebuie să ne reglăm discursurile"[1]. Important în argumentare nu este să ştii ce consideră oratorul însuşi adevărat sau probant, ci care este părerea celor cărora li se adresează ea. Este aceeaşi situație în privința unui discurs, ca să reluăm o comparație a lui Gracian, „ca în cea a unui festin la care bucatele nu se pregătesc după gustul bucătarilor, ci după cel al convivilor"[2].

Un mare orator, cel care are ascendent asupra altora, pare animat de spiritul însuşi al auditoriului său. Nu este cazul omului pasionat care nu se preocupă decât de ceea ce resimte el însuşi. Dacă acesta din urmă poate exercita vreo acțiune asupra persoanelor receptive la sugestii, discursul lui va părea cel mai adesea absurd auditorilor săi. Discursul pasionatului, afirmă M. Pradines, dacă poate emoționa, nu redă un sunet „adevărat", mereu figura adevărată „face să crape masca logică", pentru că, spune el, „pasiunea este incomensurabilă pentru argumente"[3]. Ceea ce pare să explice acest punct de vedere, este că omul pasionat, atunci când argumentează, o face fără a ține suficient cont de auditoriul căruia i se adresează: purtat de entuziasmul său, îşi imaginează că auditoriul este sensibil la aceleaşi argumente care l-au convins pe el însuşi. Ceea ce provoacă pasiunea este deci, prin această uitare a auditoriului, mai puțin o absență a rațiunilor, cât o proastă alegere a lor.

Întrucât capii democrației ateniene adoptau tehnica oratorului abil, un filosof ca Platon le reproşa că „flatează" mulțimea pe care ar fi trebuit să o conducă. Dar nici un orator, nici chiar oratorul religios, nu poate neglija acest efort de adaptare la auditoriu. Le revine auditorilor,

---

[1] VICO, ed. Ferrari, vol. II, *De nostri temporis studiorum ratione*, p. 10.

[2] GRACIAN, *L'homme de cour*, trad. Amelot de la Houssaie, p.85. (Ed. rom. Humanitas, Bucureşti, 1994, pag.102; *n.t.*)

[3] M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, vol. II, pp. 324-325.

spune Bossuet[1], să-i construiască pe predicatori. În lupta sa împotriva demagogilor, Demostene cere poporului atenian să devină mai bun pentru a îmbunătăți stilul oratorilor:

> Niciodată oratorii voştri, spune el, nu vă fac buni sau răi; voi faceți din ei ce vreți. Voi, într-adevăr, nu vă propuneți să vă conformați voinței lor, în timp ce ei se adaptează dorințelor pe care vi le atribuie. Să aveți deci dorințe sănătoase şi totul va merge bine. Căci, din două, una: sau nimeni nu va spune nimic rău, sau cel care va spune nu va profita de aceasta, din lipsă de auditori dispuşi să se lase persuadați[2].

Într-adevăr, auditoriului îi revine rolul major în determinarea calității argumentării şi a comportamentului oratorilor[3].

Dacă oratorii au putut fi comparați, în relațiile lor cu auditorii, nu numai cu niște bucătari, ba chiar cu niște paraziți care „pentru a avea loc la mesele bune țin aproape întotdeauna un discurs contrar sentimentelor lor"[4], să nu uităm totuşi că, aproape întotdeauna, oratorul este liber, atunci când nu ar putea face acest lucru eficient decât într-un fel care îi repugnă, să renunțe la a persuada un anumit auditoriu: nu trebuie să credem că este întotdeauna onorabil, nici să reuşeşti, nici chiar măcar să-ți propui să reuşeşti în acest mod. Problema de a concilia scrupulele omului onest cu supunerea auditoriului este una dintre acelea care l-au preocupat cel mai mult pe Quintilian[5]. Pentru acesta din urmă, retorica *scientia bene dicendi*[6] implică faptul că oratorul desăvârşit persuadează bine, dar şi că spune binele. Or, dacă admitem că există auditorii alcătuite din oameni depravați pe care nu vrem să renunțăm să-i convingem şi dacă ne plasăm în punctul de vedere al calității morale a oratorului, suntem incitați, pentru a rezolva dificultatea, să stabilim disocieri şi distincții care nu merg de la sine.

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la parole de Dieu*, p. 153.
[2] DEMOSTENE, *Discursuri şi pledoarii politice*, t. I: *Despre organizarea financiară*, § 36.
[3] Cf. § 2: Contactul spiritelor.
[4] SAINT-EVREMOND, t. IX, p. 19, După PETRONIUS, *Satyricon*, III, p. 3.
[5] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea III, cap. VIII; vol. III, cartea XII, cap. I.
[6] *Ibid.*, vol. I, cartea II, cap. XV, § 34.

Obligația pentru orator de a se adapta la auditoriul său și limitarea acestuia din urmă la mulțimea incompetentă, incapabilă să înțeleagă un raționament coerent și a cărui atenție poate fi abătută de cea mai mică distracție, au dus nu numai la discreditarea retoricii, dar au introdus în teoria discursului reguli generale a căror validitate pare totuși limitată la niște cazuri speciale. Nu vedem, spre exemplu, de ce, în principiu, utilizarea unei argumentări tehnice ar produce o îndepărtare de retorică și de dialectică[1].

Nu există decât o singură regulă în această problemă, care este adaptarea discursului la auditoriu, oricare ar fi el: fondul și forma unor argumente, apropriate unor circumstanțe, pot părea ridicole în altele[2].

Realitatea aceloraşi evenimente descrise într-o lucrare ce se pretinde ştiinţifică sau într-un roman istoric nu trebuie probată în acelaşi fel, iar acela care ar fi găsit ciudate dovezile furnizate de către J. Romains cu privire la suspendarea voluntară a bătăilor inimii, în cazul în care acestea ar fi apărut într-o revistă medicală, poate vedea în ele o ipoteză interesantă, dacă o găseşte într-un roman[3].

Mărimea auditoriului condiționează într-o anumită măsură procedeele argumentative și aceasta independent de considerațiile referitoare la acordurile pe care ne bazăm și care diferă în funcție de auditoriu. Studiind stilul în funcție de circumstanțele în care se produce actul vorbirii, J. Marouzeau semnalează:

> Tipul de deferență și de respect uman pe care îl impune numărul; pe măsură ce scade intimitatea, tendința de a avea scrupule crește, scrupule în a fi bine apreciat, în a culege aplauze sau cel puțin asentimentul din priviri și din atitudini...[4]

Multe alte reflecții referitoare la particularități ale auditoriilor care influențează comportamentul și argumentarea oratorului ar putea fi dezvoltate cu pertinență. Studiul nostru va fi productiv, apreciem noi, dacă se bazează pe considerarea auditoriilor sub aspectul lor concret,

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, I, cap. 2, 1357 *a* și 1358 *a*.

[2] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Part III, cap. I, §, p. 174.

[3] A. REYS, *El Deslinde*, p. 40. (Jules ROMAINS, *Les hommes de bonne volonté*, vol. XII: *Les créateurs*, cap. I la VII); cf. Y. BELAVAL, *Les philosophes et leur langage*, p. 138.

[4] J. MAROUZEAU, *Précis de stylistique française*, p. 208.

particular, multiform. Cu toate acestea, am vrea mai ales să ne extindem, în cele patru paragrafe care urmează, asupra caracterelor câtorva auditorii a căror importanță este incontestabilă pentru toți, dar mai ales pentru filosof.

§ 6. A persuada şi a convinge

Paginile anterioare arată îndeajuns că varietatea auditoriilor este cvasi-infinită şi că, din dorința de a se adapta tuturor particularităților lor, oratorul se găseşte confruntat cu nenumărate probleme. Acesta este probabil unul dintre motivele pentru care ceea ce suscită mai presus de orice interesul, este o tehnică argumentativă care s-ar impune tuturor auditoriilor fără deosebire sau, cel puțin, tuturor auditoriilor compuse din oameni competenți sau raționali. Căutarea unei obiectivități, oricare ar fi natura ei, corespunde acestui ideal, acestei dorințe de a transcende particularitățile istorice sau locale în aşa fel încât tezele susținute să poată fi admise de toți. Din acest motiv, după cum spune Husserl, în emoționantul discurs în care apără efortul de raționalitate occidental: „Noi suntem, în munca noastră filosofică, *funcționari ai umanității*"[1]. În acelaşi spirit, acuză J. Benda pe intelectuali că trădează atunci când abandonează preocuparea pentru etern şi pentru universal, pentru a susține valori temporale şi locale[2]. De fapt, asistăm aici la reluarea dezbaterii seculare între partizanii adevărului şi cei ai opiniei, între filosofi, căutători de absolut şi retori, angajați în acțiune. Cu ocazia acestei dezbateri se pare că a fost făcută distincția între *a persuada* şi *a convinge*, pe care am vrea să o reluăm, ținând seama de o teorie a argumentării şi de rolul jucat de anumite auditorii[3].

Pentru cel care este preocupat de rezultat, a persuada înseamnă mai mult decât a convinge, convingerea nefiind decât primul stadiu

[1] E. HUSSERL, *Criza ştiințelor europene*, p. 142.

[2] J. BENDA, *La trahison des clercs*, 1928.

[3] Cf. Ch. PERELMAN şi L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie*, pp. 3 şi urm. (Logique et rhétorique).

care conduce la acţiune[1]. Pentru Rousseau, nu înseamnă nimic să convingi un copil „dacă nu ştii să-l persuadezi"[2].

Dimpotrivă, pentru cel care este preocupat de caracterul raţional al adeziunii, a convinge înseamnă mai mult decât a persuada. De altfel, acest caracter raţional al convingerii va ţine când de mijloacele utilizate, când de facultăţile cărora ne adresăm. Pentru Pascal[3], automatul este cel persuadat şi înţelege prin aceasta corpul, imaginaţia, sentimentul, pe scurt tot ceea ce nu înseamnă raţiune. Foarte adesea persuasiunea va fi considerată o transpunere nejustificată a demonstraţiei: după Dumas[4], în persuadare „te mulţumeşti cu dovezi afective şi personale", persuadarea fiind adesea „sofistică". Dar el nu precizează prin ce s-ar deosebi din punct de vedere tehnic această dovadă afectivă de o dovadă obiectivă.

Criteriile conform cărora credem că pot fi separate convingerea şi persuasiunea sunt întotdeauna bazate pe o decizie care tinde să izoleze dintr-un ansamblu, ansamblu de procedee, ansamblu de facultăţi, anumite elemente pe care le considerăm raţionale. Este de subliniat că această izolare se referă uneori la raţionamentele înseşi; spre exemplu, se va arăta că cutare silogism, care aduce cu sine convingerea, nu va antrena şi persuasiunea: dar a vorbi astfel despre acest silogism, înseamnă să-l izolăm de un întreg context, înseamnă să presupunem că premisele sale există în minte independent de rest, înseamnă să le transformăm în adevăruri de nezdruncinat, de neatins. Ni se va spune, spre exemplu, că cutare persoană, convinsă de pericolul de a mesteca prea repede, nu va înceta totuşi să o facă[5]; înseamnă că se izolează raţionamentul pe care se bazează această convingere de un întreg ansamblu. Uităm, spre exemplu, că această convingere se poate lovi de o altă convingere, aceea care afirmă că se câştigă timp mâncând mai repede. Vedem deci că concepţia despre ceea ce constituie convingerea,

---

[1] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea II: *Of Persuasion*, cap. I, § 1, p. 115. Cf. Charles L. STEVENSON, *Ethics and Language*, pp. 139-140.

[2] ROUSSEAU, *Emile*, liv. III, p. 203.

[3] PASCAL, Bibl. de la Pl éiade, *Pensées*, 470, (195), p.961 (252 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: *Cugetări*, Editura Aion, Oradea, 1998, p. 263; *n.t.*)

[4] G. DUMAS, *Traité de psychologie*, t. II, p. 740.

[5] W. Dill SCOTT, *Influencing men in business*, p. 32.

care poate părea bazată pe o diferențiere a mijloacelor de probă sau a facultăților puse în joc, este de asemenea bazată pe izolarea anumitor date în interiorul unui ansamblu cu mult mai complex.

Dacă se respinge, așa cum facem noi, adoptarea acestor două noțiuni în interiorul unei gândiri vii, trebuie totuși să recunoaștem că limbajul nostru utilizează două noțiuni, a convinge și a persuada, între care se consideră în general că există o nuanță sesizabilă.

Noi ne propunem să numim *persuasivă* o argumentare care nu pretinde că are valoare decât pentru un auditoriu anume și *convingătoare* pe aceea care este de presupus că obține adeziunea oricărei ființe raționale. Nuanța este destul de delicată și depinde în mod esențial de ideea că oratorul apare din încarnarea rațiunii. Fiecare om crede într-un ansamblu de fapte, de adevăruri, pe care fiecare om „normal" trebuie, în opinia sa, să le admită, pentru că sunt valabile pentru orice ființă rațională. Dar oare într-adevăr așa stau lucrurile? Această pretenție la o validitate absolută pentru orice auditoriu compus din ființe raționale nu este oare excesivă? Chiar și autorul cel mai conștiincios nu poate, în legătură cu acest punct, decât să se supună probei faptelor, judecății cititorilor săi[1]. El va fi făcut, în orice caz, ceea ce depinde de el pentru *a convinge*, dacă consideră că se adresează valabil unui astfel de auditoriu.

Noi preferăm criteriul nostru celui, destul de apropiat în consecințele sale oricât de diferit în principiul său, care a fost propus de Kant în *Critica rațiunii pure*. Convingerea și persuasiunea sunt, pentru Kant, două feluri de credință:

> Dacă ea este valabilă pentru oricine, în măsura în care posedă rațiune, principiul ei este în mod obiectiv suficient și atunci considerarea a ceva ca adevărat se numește *convingere*. Dacă nu-și are fundamentul decât în natura particulară a subiectului, ea se numește *persuasiune*. Persuasiunea este o simplă aparență, căci principiul judecății, care se află numai în subiect, este considerat ca *obiectiv*. De aceea, o astfel de judecată nu are decât valabilitate particulară și considerarea a ceva ca adevărat nu poate fi comunicată. (...) Persuasiunea, prin urmare, nu poate fi distinsă subiectiv de convingere, dacă subiectul nu privește considerarea a ceva ca adevărat decât ca fenomen al propriei lui simțiri; dar încercarea pe care o

[1] Cf. KANT, *Critique de la raison pure*, p.9. (Ed. rom,: p. 27; *n.t.*)

> facem asupra intelectului altora cu principiile simţirii noastre, care sunt valabile pentru noi, anume dacă ele au asupra raţiunii străine acelaşi efect ca şi asupra raţiunii noastre, este un mijloc, fie chiar numai subiectiv, nu de a produce, desigur, convingere, dar de a descoperi totuşi simpla valabilitate personală a judecăţii, adică ceva în ea, care este simplă persuasiune. (...) Pot păstra persuasiunea pentru mine, dacă mă simt bine cu ea, dar nu pot şi nu trebuie s-o impun în afara mea[1].

Concepţia kantiană, deşi prin consecinţe destul de apropiată de a noastră, este diferită pentru că face din opoziţia *subiectiv-obiectiv* criteriul distincţiei între persuasiune şi convingere. Dacă convingerea este bazată pe adevărul obiectului său, fiind astfel valabilă pentru orice fiinţă raţională, doar ea poate fi dovedită, persuasiunea având o influenţă exclusiv individuală. Se vede, prin aceasta, cum Kant nu admite decât dovada pur logică, argumentarea neconstrângătoare fiind, pentru el, exclusă din filosofie. Concepţia sa nu poate fi apărată decât în măsura în care se admite că ceea ce nu este necesar, nu este comunicabil, ceea ce ar exclude orice argumentare cu privire la auditorii particulare: or, aceasta este aria preferată a retoricii. Începând cu momentul în care se admite că există alte mijloace de probă decât dovada necesară, argumentarea în privinţa unor auditorii particulare are o forţă care depăşeşte credinţa pur subiectivă.

Distincţia pe care o propunem între persuasiune şi convingere dă seamă indirect de legătura care se stabileşte adesea, deşi confuz, pe de o parte între persuasiune şi acţiune, pe de altă parte între convingere şi inteligenţă. Într-adevăr, caracterul intemporal al unor auditorii explică faptul că argumentele care le sunt destinate nu constituie deloc un apel la acţiune imediată.

Această distincţie, bazată pe caracterele auditoriului căruia ne adresăm, nu pare, la prima vedere, că explică distincţia dintre convingere şi persuasiune aşa cum este ea resimţită de auditorul însuşi. Dar este uşor de văzut că acelaşi criteriu se poate totuşi aplica, dacă ţinem cont de faptul că acest auditor imaginează transferul către alte auditorii

---

[1] KANT, *Critique de la raison pure*, pp.634-635. (Ed. rom.: Univ. Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2009, pp. 582-583; *n.t.*)

al unor argumente care i se prezintă şi se preocupă de primirea care le-ar fi destinată.

Punctul nostru de vedere permite să se înţeleagă că nuanţa dintre termenii *a convinge* şi *a persuada* trebuie să fie întotdeauna imprecisă şi că, în practică, ea trebuie să rămână astfel. Căci în timp ce frontierele dintre inteligenţă şi voinţă, dintre raţiune şi iraţional pot constitui o limită precisă, distincţia dintre diverse auditorii este mult mai incertă şi aceasta cu atât mai mult cu cât reprezentarea pe care oratorul şi-o face despre auditorii este rezultatul unui efort mereu susceptibil de a fi reluat.

Distincţia noastră între a persuada şi a convinge întâlneşte deci prin multe trăsături, distincţii vechi[1], chiar dacă ea nu adoptă criteriile lor; ea explică astfel utilizarea pe care unii o fac, din modestie, a termenului persuasiune, în opoziţia sa cu convingere. Astfel Claparède, în prefaţa la una din cărţile sale, ne spune că, dacă s-a decis să-şi dezgroape manuscrisul, a făcut-o „la cererea doamnei Antipoff care m-a persuadat (şi nu convins) că ar exista interes în publicarea acestor cercetări"[2]. Autorul, aici, nu se gândeşte deloc să stabilească o distincţie teoretică între cei doi termeni, dar se serveşte de diferenţa dintre ei pentru a exprima totodată mica valoare obiectivă asigurată şi forţa argumentelor oferite de colaboratoarea sa: nuanţa de care se serveşte Claparède poate corespunde concepţiei kantiene; ea răspunde, se pare, cu mult mai bine încă, faptului că este vorba de raţionamente probante pentru el, dar care, consideră el, nu sunt deloc aşa pentru toată lumea.

Prin urmare, natura auditoriului căruia îi pot fi supuse cu succes argumente este cea care determină, într-o largă măsură, şi aspectul pe care îl vor lua argumentările şi caracterul, forţa care li se va atribui acestora. Cum ne vom reprezenta oare auditoriile cărora le este atribuit rolul normativ care permite deciderea caracterului convingător al unei argumentări? Noi găsim trei feluri de auditorii, considerate privilegiate în această privinţă, atât în practica curentă, cât şi în gândirea filosofică. Primul, constituit din întreaga umanitate, sau cel puţin de către toţi

[1] Cf. în special FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence*, éd. Lebel, t. XXI, p. 43.
[2] Ed. CLAPARÈDE, *La genèse de l'hypothèse*, Prefaţă.

oamenii adulți și normali și pe care îl vom numi auditoriul *universal*; al doilea format, în cadrul dialogului, doar de *interlocutorul* căruia ne adresăm; al treilea, în sfârșit, constituit de *subiectul însuși*, atunci când deliberează sau își reprezintă argumentele actelor sale. Să spunem imediat că, numai atunci când omul în luptă cu el însuși și interlocutorul dialogului sunt considerați încarnarea auditoriului universal, dobândesc privilegiul filosofic încredințat rațiunii, în virtutea căruia argumentarea care li se adresează a fost adesea asimilată cu un discurs logic. Într-adevăr, dacă auditoriul universal al fiecărui orator poate fi considerat, din punct de vedere exterior, un auditoriu particular, nu este mai puțin adevărat că, în orice moment și pentru fiecare există un auditoriu care le transcende pe toate celelalte și că este dificil de conturat ca auditoriu particular. Dimpotrivă, individul care deliberează sau interlocutorul dialogului pot fi percepuți ca auditoriu particular, căruia îi cunoaștem reacțiile, cărora putem cel puțin să le studiem caracteristicile. De unde importanța primordială a auditoriului universal ca normă a argumentării obiective, partenerul dialogului și individul care deliberează cu el însuși nefiind decât încarnări întotdeauna precare.

§ 7. Auditoriul universal

Orice argumentare ce vizează doar un auditoriu particular prezintă un inconvenient, acela că oratorul, chiar în măsura în care se adaptează viziunilor auditorilor săi, riscă să se sprijine pe teze care sunt străine sau diametral opuse la ceea ce admit alte persoane decât cele cărora li se adresează pentru moment. Acest pericol este aparent când este vorba de un auditoriu compozit, pe care oratorul trebuie să-l disocieze pentru nevoile argumentării sale. Într-adevăr, acest auditoriu, asemenea unei adunări parlamentare, va trebui să se regrupeze într-un tot pentru a lua o decizie și nimic nu este mai ușor, pentru adversar, ca a întoarce împotriva predecesorului său imprudent toate argumentele de care a făcut uz cu privire la diverse părți ale auditoriului, fie opunându-i unii altora pentru a le arăta incompatibilitatea, fie prezentând aceste argumente celor cărora nu le erau destinate. De aici relativa lipsă de forță a argumentelor admise doar de auditorii particulare, ca și

valoarea acordată opiniilor ce se bucură de o aprobare unanimă şi mai ales din partea unor persoane sau grupuri care se înţeleg în legătură cu atât de puţine lucruri.

Este de la sine înţeles că valoarea acestei unanimităţi depinde de numărul şi de calitatea celor care o manifestă, limita fiind atinsă, în acest domeniu, de *acordul auditoriului universal*. Este evident vorba, în acest caz, nu numai despre un fapt demonstrat experimental, ci şi despre o universalitate şi despre o unanimitate pe care şi-o reprezintă oratorul, despre acordul unui auditoriu care ar trebui să fie universal, cei care nu participă la aceasta putând, din motive legitime, să nu fie luaţi în consideraţie.

Filosofii pretind întotdeauna că se adresează unui astfel de auditoriu, nu pentru că ei speră să obţină consimţământul efectiv al tuturor oamenilor – ei ştiu foarte bine că, singură, o mică minoritate va avea vreodată ocazia să le cunoască scrierile –, ci pentru că ei cred că toţi cei care le vor înţelege raţionamentele nu vor putea decât să adere la concluziile lor. *Acordul unui auditoriu universal nu este deci o problemă de fapt, ci de drept*. Pentru că afirmăm ceea ce este conform cu un fapt obiectiv, ceea ce constituie o aserţiune adevărată şi chiar necesară, ne bazăm pe adeziunea celor care se supun datelor experienţei sau luminilor raţiunii.

O argumentare care se adresează unui auditoriu universal trebuie să convingă cititorul de caracterul constrângător al argumentelor furnizate, de evidenţa lor, de validitatea lor atemporală şi absolută, independentă de contingenţele locale sau istorice. „Adevărul, ne spune Kant, se bazează pe acordul cu obiectul şi, în consecinţă, în raport cu acest obiect trebuie să fie de acord judecăţile oricărui intelect." Orice convingere obiectivă poate fi comunicată căci ea este „adevărat valabilă pentru raţiunea oricărui om". Doar o astfel de aserţiune poate fi *afirmată*, adică exprimată „ca o judecată necesar valabilă pentru oricine"[1].

De fapt, o astfel de judecată se presupune că se impune tuturor, pentru că oratorul însuşi este convins că ea nu poate fi pusă la îndoială.

---

[1] KANT, *Critique de la raison pure*, p.635. (Ed. rom.: Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2009, pp. 582-583; *n.t.*)

Dumas a descris, într-un limbaj foarte expresiv, această certitudine cartezianã:

> Certitudinea este credința deplină, care exclude în totalitate îndoiala; ea este afirmația necesară și universală; înseamnă că omul convins nu-și închipuie posibilitatea de a prefera afirmația contrară și că își reprezintă propria afirmație ca trebuind să se impună tuturor în aceleași circumstanțe. Într-un cuvânt, ea este starea în care noi suntem conștienți că gândim adevărul, care este chiar această constrângere universală, această obligație mentală; subiectivitatea dispare, omul gândește ca inteligență, ca om, și nu ca individ. Starea de certitudine a fost adesea descrisă cu ajutorul metaforelor precum lumină și claritate; dar iluminarea certitudinii raționale aduce cu sine explicarea acestei stări. Ea este repaus și detentă, chiar dacă certitudinea este dureroasă, pentru că pune capăt tensiunii și neliniștii căutării și indeciziei. Ea este însoțită de un sentiment de forță și în același timp de extenuare; se simte că prejudecata, pasiunea, capriciul individual au dispărut... În credința rațională, adevărul devine al nostru, iar noi devenim adevăr[1].

Remarcăm faptul că, acolo unde se inserează evidența rațională, adeziunea spiritului pare suspendată de un adevăr constrângător, iar procedeele de argumentare nu joacă nici un rol. Individul, cu libertatea sa de deliberare și de alegere, dispare în fața rațiunii care îl constrânge și care îi răpește orice posibilitate de îndoială. La urma urmei, retorica eficace pentru un auditoriu universal ar fi cea care nu operează decât cu dovada logică.

Raționalismul, cu pretențiile sale de a elimina cu totul retorica din filozofie, enunțase un program foarte ambițios care urma să conducă la un acord al spiritelor grație evidenței raționale care se impune tuturor. Dar abia enunțate exigențele metodei carteziene, că Descartes avansa deja, în numele lor, aserțiuni extrem de contestabile. Într-adevăr, cum putem face distincția între evidențele adevărate și cele false? Ne imaginăm oare că ceea ce convinge un auditoriu universal, al cărui reprezentant ideal ne considerăm noi înșine, are într-adevăr această validitate obiectivă? Pareto a remarcat excelent în niște pagini impresionante[2] că consimțământul universal invocat nu este adesea decât

---

[1] G. DUMAS, *Traité de psychologie*, t. II, pp. 197-198, 200.

[2] V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, t. I, cap. IV, §§ 589 și 599.

generalizarea ilegitimă a unei intuiții particulare. Acesta este motivul pentru care este întotdeauna riscant să identificăm logica cu argumentarea destinată auditoriului universal, așa cum l-am conceput noi înșine. Concepțiile pe care oamenii și le-au format de-a lungul istoriei, despre „faptele obiective" sau despre „adevărurile evidente", au variat suficient de mult pentru a ne arăta neîncrezători în această privință. În loc să credem în existența unui auditoriu universal, analog spiritului divin care nu poate consimți decât la „adevăr", am putea, pe bună dreptate, să caracterizăm fiecare orator prin imaginea pe care și-o formează el însuși despre auditoriul universal pe care încearcă să-l atragă la concepțiile sale.

Auditoriul universal este constituit de oricine pornind de la ceea ce știe acesta despre semenii săi, astfel încât să transceadă cele câteva opoziții de care este conștient. Astfel fiecare cultură, fiecare individ are propria sa concepție despre auditoriul universal, iar studierea acestor variații ar fi foarte instructivă, pentru că ea ne-ar face să cunoaștem ceea ce au considerat oamenii, în cursul istoriei, ca fiind *real, adevărat* și *obiectiv valabil*.

Dacă argumentarea adresată auditoriului universal, care ar trebui să convingă, nu convinge totuși pe toată lumea, rămâne întotdeauna posibilitatea de *a-l descalifica pe recalcitrant*, considerându-l stupid sau anormal. Acest fel de a proceda, frecvent la gânditorii din Evul Mediu, se regăsește și la moderni[1]. O astfel de excludere din comunitatea umană nu poate obține adeziunea decât dacă numărul și valoarea intelectuală a proscrișilor nu amenință ca o astfel de procedură să devină ridicolă. Dacă acest pericol există, trebuie să recurgem la o altă argumentare și la a opune auditoriului universal un auditoriu de elită, dotat cu mijloace de cunoaștere excepționale și infailibile; cei ce se mândresc cu o revelație supranaturală sau cu o cunoaștere mistică, cei care apelează la cei înțelepți, la credincioși, la cei binecuvântați își manifestă preferința pentru un auditoriu de elită; acest auditoriu de elită se poate chiar confunda cu Ființa perfectă.

[1] În special la H. LEFEBVRE, *À la lumière du matérialisme dialectique*, I, Logique formelle, logique dialectique, p. 29.

Auditoriul de elită nu este întotdeauna, nici pe departe, considerat asimilabil cu auditoriul universal. Într-adevăr, se întâmplă adesea ca auditoriul de elită să dorească să rămână distinct de oamenii obişnuiţi: elita în acest caz, este caracterizată prin situarea ei ierarhică. Dar adesea, de asemenea, auditoriul de elită este considerat drept modelul căruia trebuie să i se conformeze oamenii pentru a fi demni de acest nume: auditoriul de elită creează norma pentru toată lumea. În acest caz elita este avangarda pe care o vor urma toţi şi căreia i se vor conforma. Doar opinia ei contează, pentru că, la urma urmei, ea va fi cea determinantă.

Auditoriul de elită nu încarnează auditoriul universal decât pentru cei care îi recunosc acest rol de avangardă şi de model. Pentru ceilalţi, dimpotrivă, el nu va constitui decât un auditoriu particular. Statutul unui auditoriu variază în funcţie de concepţiile susţinute.

Unele auditorii specializate sunt cu uşurinţă asimilate auditoriului universal, precum auditoriul savantului care se adresează egalilor săi. Savantul se adresează unor oameni deosebit de competenţi şi care admit datele unui sistem bine definit, constituit de ştiinţa în care s-au specializat. Totuşi, acest auditoriu atât de limitat este considerat în general de către savant nu un auditoriu particular, ci efectiv auditoriul universal: el presupune că toţi oamenii, cu aceeaşi pregătire, aceeaşi competenţă şi aceeaşi informaţie, ar adopta aceleaşi concluzii.

Situaţia este aceeaşi atunci când este vorba despre morală. Ne aşteptăm ca judecăţile noastre să fie confirmate de reacţiile celorlalţi. „Ceilalţi" la care facem astfel apel nu sunt totuşi nişte „alţii" oarecare. Facem apel numai la cei care au „chibzuit" cum se cuvine asupra conduitei pe care noi o aprobăm sau o dezaprobăm. Cum spunea şi Findlay:

> Trecem peste capetele nechibzuite ale „anturajului prezent" la „compania aleasă a persoanelor chibzuite", oriunde ar fi ea situată în spaţiu sau în timp[1].

[1] J. N. FINDLAY, Morality by Convention, *Mind*, vol. LIII, p. 160. Cf. Arthur N. PRIOR, *Logic and the basis of ethics*, p. 84.

Un astfel de apel este criticat de J.-P. Sartre în remarcabilele sale conferințe despre auditoriul scriitorului:

> Am spus că scriitorul se adresează în principiu tuturor oamenilor. Dar, imediat după aceea, am remarcat că el este citit doar de câțiva. Din ecartul dintre publicul ideal și publicul real s-a născut ideea de universalitate abstractă. Care va să zică autorul postulează perpetua repetare într-un viitor nedefinit a celor câtorva cititori, de care dispune în prezent. (...) recurgerea la infinitatea timpului încearcă să compenseze eșecul în spațiu (întoarcerea la infinit a acelui „honnête homme" al scriitorului secolului al XVII-lea, extindere la infinit a clubului scriitorilor și a publicului de specialiști pentru cel din secolul al XIX-lea). (...) Prin universalitatea concretă trebuie să înțelegem, dimpotrivă, totalitatea oamenilor care trăiesc într-o societate dată[1].

Sartre reproșează scriitorilor că neglijează universalitatea concretă căreia ar putea și ar trebui să se adreseze, pentru a se mulțumi cu iluzoria universalitate abstractă. Dar oare nu auditoriul universal al lui Sartre este cel care va trebui să aprecieze legitimitatea acestei critici, cel care va trebui să decidă dacă, da sau nu, a existat sau nu la scriitor iluzia voluntară sau involuntară, dacă scriitorul nu a respectat până aici ceea ce își asumase „ca misiune"? Iar acest auditoriu universal al lui Sartre este cel căruia i se adresează el pentru a-și expune propriile concepții despre universalitatea abstractă și concretă.

Credem deci că auditoriile nu sunt deloc independente; că ele sunt auditorii concrete particulare care pot pune în valoare o concepție a auditoriului universal care le este proprie; dar, dimpotrivă, auditoriul universal nedefinit este cel invocat pentru a aprecia concepția auditoriului universal propriu unui astfel de auditoriu concret, pentru a examina totodată felul în care a fost el compus, care sunt indivizii care, urmând criteriul adoptat, fac parte din el și care este legitimitatea acestui criteriu. Se poate spune că auditoriile se judecă unele pe altele.

[1] Jean-Paul SARTRE, *Situations*, II, pp. 192-193.

§ 8. Argumentarea în fața unui singur auditor

Răsunetul în plan filosofic al argumentării prezentate unui singur auditor şi superioritatea sa asupra celei adresate unui auditoriu vast au fost admise de către toţi cei care, în Antichitate, proclamau primatul dialecticii în raport cu retorica. Aceasta din urmă se limita la tehnica discursului continuu lung. Dar un astfel de discurs, cu întreaga acțiune oratorică pe care o comportă, ar fi ridicol şi ineficient în fața unui singur auditor[1]. Este normal să ținem cont de reacțiile sale, de denegările şi de ezitările sale, iar, atunci când le constatăm, nu se pune problemă să ne eschivăm: trebuie să demonstrăm punctul contestat, să ne informăm în legătură cu cauzele rezistenței interlocutorului, să-i înțelegem obiecțiile: discursul degenerează invariabil în dialog. De aceea, după Quintilian, dialectica, în calitate de tehnică a dialogului, era comparată de Zenon, din cauza caracterului mai strâns al argumentării, cu un pumn închis, în timp ce retorica îi părea acestuia asemănătoare unei palme deschise[2]. Într-adevăr, nu ne îndoim că posibilitatea care i se oferă de a pune întrebări, de a prezenta obiecții, îi dă auditoriului impresia că tezele la care aderă el, în ultimă instanță, sunt mai solid susținute decât concluziile oratorului care dezvoltă un discurs continuu. Dialecticianul, care este preocupat la fiecare pas de raționamentul său, de acordul cu interlocutorul său, ar fi mai sigur, după Platon, că urmează calea adevărului. Această opinie este clar exprimată în acest mic discurs pe care Socrate îl adresează lui Callicles:

> Încât este limpede pentru cele ce urmează: dacă tu te declari de acord cu mine într-o privință, lucrul va fi suficient verificat de mine şi de tine ca să nu mai fie nevoie să recurgem şi la alt mijloc de verificare. Tu n-ai să confirmi ceva din neştiință sau din exces de sfială, şi fireşte nici n-ai

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea I, cap. II, § 29; cf. şi Dale CARNEGIE, *Arta de a vorbi în public*, p. 154 şi distincția lui K. RIEZLER între „one-way communication" şi „two-way communication" în Political decisions in modern Society, *Ethics*, janv. 1954, 2, II, pp. 45-46.

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea II, cap. XX, § 7.

face-o ca să mă amăgeşti - îmi eşti doar prieten, cum spui tu însuţi. Aşadar, în fapt, consensul meu şi al tău vor avea ca rezultat adevărul[1].

Acest fel de a transforma adeziunea unuia singur în semn de adevăr ar fi ridicol, şi aceasta este de altfel şi părerea lui Pareto[2], dacă interlocutorul lui Socrate ar exprima un punct de vedere strict personal. Ar fi probabil exagerat să spunem, împreună cu Goblot, că „Platon consideră cert faptul că nici un interlocutor nu ar putea răspunde altfel decât cel pe care el îl face să vorbească"[3], dar este sigur, în orice caz, că fiecare interlocutor al lui Socrate este mesagerul, presupus cel mai bun, al deţinătorilor unui punct de vedere determinat şi la care obiecţiile trebuie să fie înlăturate în prealabil pentru a facilita adeziunea publicului la tezele dezvoltate.

Ceea ce conferă dialogului, ca gen filosofic, precum şi dialecticii, aşa cum a conceput-o Platon, o forţă remarcabilă, este nu atât adeziunea efectivă a unui interlocutor anume - căci acesta nu constituie decât un auditoriu particular într-o infinitate de alte auditorii -, cât adeziunea unui personaj care, oricare ar fi el, nu poate decât să se încline în faţa evidenţei adevărului, pentru că convingerea sa rezultă dintr-o confruntare strânsă a gândirii sale cu cea a oratorului. Raportul dintre dialog şi adevăr este de aşa natură, că E. Dupréel înclină să creadă că Gorgias nu trebuia să practice în mod natural dialogul: predilecţia pentru procedeul dialogului ar fi fost, crede el, caracteristic unui adversar al retoricii, partizan al primatului adevărului unic, şi anume, Hippias din Elis[4].

Dialogul scris presupune, mai mult decât dialogul efectiv, că acest auditoriu unic încarnează auditoriul universal. Iar această concepţie pare justificată mai ales atunci când admitem, asemenea lui Platon, că

[1] PLATON, *Gorgias*, 487 *d-e.* (Ed. rom.: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Buc., 1975, p. 345; *n.t.*)

[2] V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, t. I, § 612, p. 329.

[3] E. GOBLOT, *La logique des jugements de valeur*, p. 17.

[4] Eugène DUPRÉEL, *Les Sophistes*, pp. 76, 77, 260, 263.

există în om principii interne constrângătoare care îl ghidează în desfășurarea gândirii sale[1].

Argumentarea unui astfel de dialog nu are semnificație filosofică decât dacă pretinde că are valoare în ochii tuturor. Se înțelege cu ușurință că dialectica, la fel cu argumentarea ce vizează auditoriul universal, a fost identificată cu logica. Această concepție aparține stoicilor și Evului Mediu[2]. Noi nu vedem în ea decât o iluzie, sau un procedeu, a căror importanță a fost totuși incontestabilă în dezvoltarea filosofiei absolutiste, care încearcă prin toate mijloacele să treacă de la adeziune la adevăr. Adeziunea interlocutorului în dialog își trage semnificația filosofică din faptul că acesta este considerat o încarnare a auditoriului universal. Admitem că auditorul dispune de aceleași resurse de raționament ca și ceilalți membri ai auditoriului universal, elementele de apreciere referitoare la singura competență tehnică fiind furnizate de orator sau prezumate a fi din plin la dispoziția auditorului prin poziția sa socială.

Nu ar trebui, totuși, ca adeziunea interlocutorului să fie obținută exclusiv grație superiorității dialectice a oratorului. Cel care cedează nu trebuie să fi fost învins într-o înfruntare eristică, ci se consideră că s-a înclinat în fața evidenței adevărului. Înseamnă că dialogul, așa cum este el privit aici, nu trebuie să constituie o *dezbatere*, în care convingeri fondate și opuse sunt apărate de către partizanii lor respectivi, ci o *discuție*, în care interlocutorii caută cu onestitate și fără parti pris cea mai bună soluție a unei probleme controversate. Opunând punctului de vedere eristic punctul de vedere euristic, unii autori contemporani prezintă discuția ca fiind instrumentul ideal pentru a ajunge la concluzii obiectiv valabile[3]. Se presupune că, în cadrul discuției, interlocutorii nu se preocupă decât de a prezenta și de a verifica toate argumentele pro și contra, cu privire la diversele teze în opoziție. Discuția,

---

[1] Cf. Ch. PERELMAN, La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue, *Revue de métaphisique et de morale*, 1955, pp. 26 la 31.

[2] Cf. Karl DÜRR, Die Entwicklung der Dialektik von Platon bis Hegel, *Dialectica*, vol. I, nr. 1, 1947; Richard MC KEON, Dialectic and political thought and action, *Ethics*, oct. 1954.

[3] Cf. A. C. BAIRD, *Argumentation, Discussion and Debate*, p. 307.

dusă până la capăt, ar trebui să conducă la o concluzie inevitabilă şi unanim admisă, dacă argumentele, presupuse a avea aceeaşi greutate pentru toţi, sunt dispuse ca pe talerele unei balanţe. În dezbatere, dimpotrivă, fiecare interlocutor nu ar avansa decât argumente favorabile tezei sale şi nu s-ar preocupa de argumentele care îi sunt defavorabile decât pentru a le respinge sau pentru a le limita consecinţele. Omul cu parti pris-uri este deci subiectiv şi pentru că s-a declarat astfel şi pentru că nu mai poate pune în valoare decât acea parte a argumentelor pertinente care îi este favorabilă, celelalte rămânând, ca să spunem aşa, îngheţate şi neapărând în dezbatere decât dacă adversarul le avansează. Cum acesta din urmă este de presupus că adoptă aceeaşi atitudine, este normal ca discuţia să fie prezentată ca o căutare sinceră a adevărului, în timp ce, în cadrul dezbaterii, fiecare este preocupat mai ales de triumful propriei sale teze.

Dacă, în mod ideal, distincţia este utilă, ea nu permite totuşi să-i considerăm pe participanţii la o discuţie dezinteresată drept mesageri ai auditoriului universal decât dacă intermediază o generalizare foarte curajoasă şi doar în virtutea unei viziuni destul de schematice a realităţii s-ar putea asimila determinarea greutăţii argumentelor unei cântăriri de lingouri. Pe de altă parte, cel care apără un punct de vedere anume este, adesea, convins că e vorba despre cea mai bună, în mod obiectiv, teză şi că triumful său este cel al cauzei bune.

De altfel, practic, această distincţie între discuţie şi dezbatere pare în nenumărate întâlniri greu de precizat. Într-adevăr, în majoritatea cazurilor, ea se bazează pe intenţia pe care o acordăm, pe drept sau pe nedrept, participanţilor la dialog, intenţie care, şi ea, poate varia pe parcursul acestuia. Doar în cazuri privilegiate în care atitudinea participanţilor este reglată de către instituţii, le putem cunoaşte dinainte intenţiile: în procedura judiciară, ştim că avocatul fiecărei părţi tinde mai puţin să se lămurească decât să dezvolte argumente în favoarea unei teze. Fixând punctele de dezbătut, dreptul favorizează această atitudine unilaterală, aceste luări de poziţie, pe care cel ce pledează trebuie doar să le susţină în mod constant împotriva adversarului său. În numeroase alte cazuri, instituţiile intervin de o manieră mai discretă, deşi eficientă: când un recipiendar apără o teză împotriva membrilor unui juriu care o critică, când un membru al Parlamentului apără

programul partidului său. În sfârşit, această atitudine poate rezulta din angajamente luate de către orator: dacă acesta a promis cuiva că-i susține candidatura în fața unei comisii competente, dialogul pe care îl va avea cu membrii acestei comisii competente va fi, de fapt, mai mult o pledoarie decât o căutare a adevărului - în acest caz determinarea celui mai bun candidat.

Se observă că, exceptând situația în care ştim din ce motiv - instituțional sau altul - atitudinea participanților este cea a apărării şi, pe cale de consecință, implică dorința de a pune adversarul în încurcătură, distincția netă între un dialog care tinde către adevăr şi un dialog care ar fi o succesiune de pledoarii este greu de menținut. Ea nu s-ar putea susține decât mijlocind o distincție, prealabilă şi certă, între adevăr şi eroare, distincție pe care, exceptând reaua-credință dovedită, existența însăşi a discuției o face greu de stabilit.

Dialogul euristic, în care interlocutorul este o încarnare a auditoriului universal, dialogul eristic, care ar avea scopul de a-l domina pe adversar, nu sunt, atât unul, cât şi celălalt, decât cazuri excepționale; în dialogul obişnuit, participanții tind pur şi simplu să-şi persuadeze auditoriul în vederea determinării unei acțiuni imediate sau viitoare: pe acest plan practic se desfăşoară majoritatea dialogurilor noastre zilnice. Este de altfel curios de subliniat că această activitate cotidiană de discuție persuasivă este cea care a atras cel mai puțin atenția teoreticienilor: majoritatea autorilor de tratate de retorică o considerau străină de disciplina lor. Filosofii care se ocupau de dialog o priveau în general sub aspectul său privilegiat în care interlocutorul încarnează auditoriul universal; sau chiar sub aspectul mai psihologic, dar şi mai şcolăresc, al dialogului eristic, dominat de preocuparea a ceea ce Schopenhauer[1] numeşte „Rechthaberei". A. Reyes a notat pe drept[2] că discursul privat constituie un teren contiguu celui al retoricii antice; de fapt, în cursul discuțiilor zilnice are argumentarea cele mai multe ocazii să se exerseze.

Să adăugăm că, chiar şi atunci când auditorul unic, fie auditorul activ al dialogului, fie un auditor tăcut căruia i se adresează oratorul,

[1] SCHOPENHAUER, ed. Piper, vol. 6: *Eris. dialektik*, p.394. (Ed. rom.: p. 24; *n.t.*)
[2] A. REYES, *El Deslinde*, p. 203.

este considerat drept încarnarea unui auditoriu, nu este întotdeauna un auditoriu universal. El poate fi de asemenea - şi chiar foarte adesea - încarnarea unui auditoriu particular.

Acest lucru este evident adevărat atunci când auditorul unic reprezintă un grup al cărui delegat este, purtătorul de cuvânt, în numele căruia va putea lua decizii. Dar mai avem şi cazul în care auditorul este considerat un eşantion al unui întreg gen de auditori. Profesorul va putea alege, pentru a i se adresa, pe studentul care îi pare a fi cel mai puţin dotat, sau pe studentul cel mai inteligent, sau pe studentul cel mai puţin bine plasat pentru a-l auzi.

Alegerea auditorului unic care va încarna auditoriul este determinată de scopurile pe care şi le fixează oratorul, dar şi de ideea pe care şi-o face despre modul în care trebuie să fie caracterizat un grup. Alegerea individului care încarnează un auditoriu particular influenţează adesea procedeele argumentării. Dacă Bentham[1] aprobă tradiţia respectată la Camera Comunelor de a se adresa preşedintelui, este pentru a face dezbaterile cât mai politicoase posibil. Auditorul unic este în acest caz ales nu pentru calităţile, ci pentru funcţiile sale; este alegerea care îl angajează cel mai puţin pe orator şi care dezvăluie cel mai puţin opinia pe care acesta o are despre auditoriu.

Nu la fel stau lucrurile în cazul celorlalte alegeri: individul ales pentru a încarna auditoriul particular căruia ne adresăm divulgă, pe de o parte, ideea pe care ne-o facem despre acest auditoriu, iar pe de altă parte, scopurile pe care sperăm să le atingem. Când se adresează lui Hélène, Ronsard vede în ea încarnarea tuturor tinerelor pentru care se foloseşte sfatul „Cueillez dès aujourdhuy les roses de la vie/ Culege de-astăzi trandafirii vieţii"[2]. Dar, adresat lui Hélène, acest sfat pierde orice pretenţie didactică pentru a nu mai fi decât reflectarea unei emoţii, a unei simpatii, ba chiar a unei speranţe. Regăsim această tehnică de-a lungul întregii istorii literare şi politice. Cu totul rar este discursul publicat al cărui destinatar individualizat nu ar trebui să fie considerat ca încarnarea unui auditoriu particular anume.

---

[1] BENTHAM, t. I: *Tactique des assemblées politiques délibérantes*, p. 391.

[2] RONSARD, Bibl. de la Pléiade, vol. I, liv. II, XLIII, p. 260.

§ 9. Deliberarea cu sine însuşi

Subiectul care deliberează este considerat adesea ca o încarnare a auditoriului universal.

Într-adevăr, se pare că omul dotat cu raţiune, care încearcă să-şi facă o convingere, nu poate decât să nu se sinchisească de toate procedeele care vizează câştigarea celuilalt: el nu poate fi, se crede, decât sincer cu el însuşi şi este, mai mult decât oricine, capabil să demonstreze valoarea propriilor sale argumente. „Acordul cu voi înşivă şi vocea permanentă a raţiunii, a voastră, nu a altora" [1], este pentru Pascal cel mai bun criteriu de adevăr; este acelaşi de care se serveşte Descartes în *Meditaţiile* sale[2], pentru a trece de la raţionamentele care l-au convins pe el însuşi la afirmaţia că „a ajuns la o cunoaştere sigură şi evidentă a adevărului". În opoziţie cu dialectica, care ar fi tehnica controversei cu alteritatea şi cu retorica, tehnica discursului adresat unei mulţimi, logica se identifică, pentru Schopenhauer [3] ca şi pentru J. S. Mill[4], cu regulile aplicate pentru a conduce propria gândire. Adică, în acest din urmă caz, spiritul nu ar fi preocupat de a pleda, de a căuta numai argumente ce favorizează un punct de vedere anume, ci de a-i reuni pe toţi cei care prezintă o oarecare valoare în ochii săi, fără a trebui să treacă pe vreunul sub tăcere şi, după ce va fi cântărit ceea ce este pro şi ceea ce este contra, să decidă, cu mâna pe inimă, pentru soluţia care i se pare cea mai bună. Aşa cum nu se acordă o importanţă egală argumentelor desfăşurate în şedinţă publică şi celor care sunt prezentate în comitet secret, tot astfel secretul deliberării intime pare a fi garantul sincerităţii şi al valorii acesteia. Astfel Chaignet, în ultima lucrare în limba franceză care a considerat retorica drept o tehnică a persuasiunii, o opune pe aceasta convingerii în termenii următori:

---

[1] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, p. 891 (260. ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Aion, Oradea, 1998, pp. 265-266; *n.t.*)

[2] Cf. Prefaţa autorului către cititor.

[3] SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Band, cap. IX, p. 112.

[4] J. S. MILL, *Un sistem de logică*, vol. I, Introducere, p. 5.

> Atunci când suntem convinşi, nu suntem învinşi decât de noi înşine, de propriile noastre idei. Când suntem persuadaţi, suntem întotdeauna învinşi de alteritate[1].

Individualismul autorilor care acordă o preeminenţă netă modului de a ne conduce propriile gânduri şi îl consideră ca fiind singurul demn de interesul filosofului - discursul adresat celuilalt nefiind decât aparenţă şi înşelătorie - s-a manifestat pentru mulţi într-o notă de discreditare nu numai a retoricii, ci, în general, a oricărei teorii a argumentării. Ni se pare, dimpotrivă, că avem tot interesul să considerăm deliberarea intimă drept o specie particulară de argumentare. Neuitând caracterele proprii deliberării intime, considerăm totuşi că avem mult de câştigat dacă nu neglijăm această opinie a lui Isocrate:

> Argumentele prin care îi convingem pe ceilalţi vorbind sunt aceleaşi cu cele pe care le utilizăm atunci când reflectăm; noi îi numim oratori pe cei care sunt capabili să vorbească în faţa mulţimii şi îi considerăm avizaţi pe cei care pot vorbi despre afaceri cu ei înşişi în maniera cea mai judicioasă[2].

Foarte adesea, de altfel, o discuţie cu celălalt nu este decât un mijloc pe care îl utilizăm pentru a ne lămuri mai bine. Acordul cu sine însuşi nu este decât un caz particular al acordului cu ceilalţi. De aceea, din punctul nostru de vedere, analiza argumentării adresate celuilalt este cea care ne va face să înţelegem cel mai bine deliberarea cu noi înşine şi nu invers.

Într-adevăr, nu se poate oare distinge, în deliberarea intimă, o reflecţie care ar corespunde unei discuţii şi o alta care nu ar fi decât o căutare de argumente în favoarea unei poziţii adoptate dinainte? Putem avea încredere deplină în sinceritatea subiectului care deliberează pentru a ne spune dacă este în căutarea celei mai bune linii de conduită, sau dacă elaborează o pledoarie intimă? Psihologia profunzimilor ne-a învăţat să nu avem încredere nici în ceea ce pare indubitabil pentru propria noastră conştiinţă. Dar distincţiile pe care ea le stabileşte între raţiuni şi raţionalizări nu pot fi înţelese dacă deliberarea

---

[1] A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, p. 93.

[2] ISOCRATE, *Discursuri: Nicocles*, § 8.

nu este tratată ca un caz particular de argumentare. Psihologul va spune că motivele invocate de subiect, pentru a-şi explica conduita, constituie raţionalizări, dacă ele diferă de mobilele reale care l-au determinat să acţioneze şi pe care subiectul le ignoră. Cât despre noi, vom lua termenul de raţionalizare într-un sens mai larg fără să ne legăm de faptul că subiectul ignoră, sau nu, adevăratele motive ale conduitei sale. Dacă pare ridicol, la prima vedere, ca o fiinţă ponderată care, după ce a acţionat din motive foarte „rezonabile", se străduieşte să dea, în forul său intim, motive cu totul diferite actelor sale, mai puţin verosimile, dar care o plasează într-o lumină mai frumoasă[1], o astfel de raţionalizare se explică perfect atunci când este privită ca o pledoarie anticipată în folosul celorlalţi, care poate fi de altfel special adaptată cutărui sau cutărui auditor prezumat. Această conştientizare nu înseamnă nicidecum, aşa cum crede Schopenhauer[2], că „intelectul" nostru nu face decât să camufleze adevăratele motive ale actelor noastre care ar fi, şi ele, iraţionale. Este posibil ca unele acte să fi fost gândite perfect şi ca ele să fi avut alte motive decât cele pe care încercăm, ulterior, să le facem admise de conştiinţa noastră. Cei care nu văd, sau nu admit importanţa argumentării nu-şi pot explica abstractizarea care nu ar fi pentru ei decât umbra unei umbre.

Se pare că o comparaţie cu situaţia de mai jos, descrisă de J. S. Mill, ne va permite să-i apreciem mai bine efectul:

> Toată lumea, ne spune el, cunoaşte sfatul dat de lordul Mansfield unui om cu un foarte bun simţ practic care, fiind numit guvernator al unei colonii, fără experienţa proceselor judiciare şi fără cunoştinţe de drept, avea de prezidat o curte de justiţie. Sfatul era ca decizia să fie dată cu fermitate căci ar putea fi justă, dar să nu se aventureze niciodată să-şi expună argumentele, pentru că ele ar fi aproape fără excepţie rele[3].

De fapt, dacă sfatul lordului Mansfield a fost bun, a fost pentru că, după ce preşedintele ar fi judecat echitabil, doar asistenţii lui i-ar fi putut „raţionaliza" verdictul, precedându-l de considerente ignorate de

---

[1] R. CRAWSHAY-WILLIAMS, *The comforts of unreason*, pp. 74 şi urm.

[2] SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. VI: *Parerga şi Paralipomena*, II, chap. VIII; „Zur Ethik", § 118, p.249 (Ed. rom.: Alfa, Iaşi, 2011, p. 234; *n.t.*)

[3] J. S. MILL, *Un sistem de logică*, vol. I, cartea II, cap. III, § 3, p. 213.

guvernator, dar mai conforme cu legislația în vigoare decât argumentele care ar fi motivat decizia acestuia. Se întâmplă, de altfel, foarte des, şi nu este neapărat regretabil, ca chiar şi un magistrat care cunoaşte dreptul să-şi formuleze judecata în doi timpi, concluziile fiind mai întâi inspirate de ceea ce i se pare lui a fi cel mai potrivit simțului său de echitate, motivația tehnică nevenind decât în plus pe lângă aceasta. Trebuie să conchidem în acest caz că decizia a fost luată fără nici o deliberare prealabilă? Nicidecum, căci ceea ce este pro şi ceea ce este contra ar fi putut fi cântărite cu cea mai mare grijă, dar în afara unor considerații de tehnică juridică. Aceasta nu intervine decât pentru a justifica decizia în fața unui alt auditoriu şi nicidecum, după cum explică Mill, pentru a formula într-un mod expert principiile generale despre care guvernatorul avea o impresie destul de vagă. Scientismul lui Mill, care îl face să conceapă totul în funcție de un singur auditoriu, auditoriul universal, nu îi permite să furnizeze o explicație adecvată a fenomenului.

Argumentările noi, ulterioare deciziei, pot consta în înserarea concluziei într-un cadru tehnic, ca în cazul pe care tocmai l-am citat; ele pot fi nontehnice, ca în această povestire a lui Antoine de La Salle[1], în care un nobil şi soția sa stau la taifas în timpul nopții. Nobilul trebuie să aleagă între a-şi sacrifica oraşul şi a-şi sacrifica fiul. Decizia nu este de discutat, dar cu toate acestea Antoine de La Salle dă o importanță deosebită cuvintelor soției, pe care le redă în cele mai mici detalii. Aceste cuvinte transformă felul în care este privită decizia: femeia îi dă soțului orgoliul de sine, echilibrul, încrederea, consolarea şi ea este aceea care pune ordine în ideile acestuia, ea integrează decizia într-un cadru, întărind-o astfel. Ea acționează precum teologul care furnizează dovezile raționale ale unei dogme în care toți credincioşii credeau deja dinainte.

Viața politică oferă, de asemenea, situații în care justificarea unei decizii este aşteptată cu nerăbdare, pentru că de această justificare va depinde adeziunea opiniei publice. Cu ocazia înlăturării regelui negru Seretse, presa anunța că guvernul britanic, fără a-şi modifica în vreun

[1] Analizat de E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 234-235. (Le réconfort de Madame du Fresne, publicat de J. NÈVE, *Antoine de La Salle*, pp. 109-140.)

fel decizia, ar face o concesie opiniei publice dând acestei decizii o justificare mai bună şi mai detaliată, adică una care să poată fi admisă de către auditoriul căruia i se adresa ea.

Această preferinţă pentru anumite argumente poate rezulta din aceea că auditorul doreşte să aibă la dispoziţia sa argumente care ar fi valabile pentru un alt auditoriu, ba chiar pentru auditoriul universal, care ar putea fi deci transferabile într-o situaţie modificată.

Reiese din tot ceea ce tocmai am spus în legătură cu auditoriile că, din punctul nostru de vedere, valoarea retorică a unui enunţ nu ar putea fi anihilată de faptul că ar fi vorba despre o argumentare considerată ca fiind construită ulterior, când decizia intimă era luată, sau de faptul că este vorba de o argumentare bazată pe nişte premise la care oratorul însuşi nu aderă. În aceste două cazuri distincte, deşi legate printr-un anumit artificiu, reproşul de nesinceritate, de ipocrizie, va putea fi făcut de către un observator, sau de către un adversar. Dar nu va fi aici decât un mijloc de descalificare al cărui efect nu se păstrează decât dacă cineva se plasează într-o perspectivă cu totul diferită de a noastră; cel mai adesea, de altfel, această perspectivă este bazată pe o concepţie bine definită despre real sau despre persoană.

Teza noastră este că, pe de o parte, o credinţă odată stabilită poate oricând să fie intensificată, iar pe de altă parte că argumentarea este în funcţie de auditoriul căruia ne adresăm. În consecinţă, este firesc ca cel care a dobândit o anumită convingere să se străduiască să o întărească faţă de el însuşi şi mai ales faţă de atacurile care ar putea veni din exterior; este normal ca el să aibă în vedere toate argumentele susceptibile să o întărească. Aceste noi argumente pot intensifica convingerea, o pot proteja împotriva unor atacuri la care nu ne gândisem de la început, îi pot preciza efectul.

Pe de altă parte, doar atunci când oratorul se adresează unui auditoriu căruia este de presupus că-i aparţine – şi este evident cazul auditoriului universal –, orice discordanţă între argumentele care l-au convins pe el însuşi şi cele pe care le proferează i-ar putea fi reproşată. Dar, chiar şi în acest caz privilegiat, nu este exclus ca convingerea intimă a oratorului să se bazeze pe elemente care îi sunt proprii – precum o intuiţie incomunicabilă – şi ca el să fie obligat să recurgă la o argumentare pentru a împărtăşi credinţa pe care acestea i-au creat-o.

În concluzie, dacă studiul argumentării ne permite să înțelegem motivele care au incitat atâția autori să acorde deliberării intime un statut privilegiat, chiar el ne furnizează mijloacele de a distinge diversele tipuri de deliberare şi de a înțelege, totodată, ceea ce este întemeiat în opoziția dintre *rațiuni* şi *raționalizări*, pe de o parte, şi interesul real care se acordă, din punct de vedere argumentativ, acestor raționalizări mult prea disprețuite.

§ 10. Efectele argumentării

Scopul oricărei argumentări, am spus, este de a provoca sau de a spori adeziunea spiritelor la tezele prezentate asentimentului lor: o argumentare eficace este cea care reuşeşte să crească această intensitate de adeziune astfel încât să declanşeze la auditori acțiunea prevăzută (acțiune pozitivă sau reținere), sau, cel puțin, să le creeze o înclinație către acțiune, care se va manifesta la momentul oportun.

Elocvența practică, care comporta genurile judiciar şi deliberativ, era câmpul de predilecție unde se înfruntau părțile dintr-un proces şi oamenii politici care apărau, argumentând, teze opuse şi uneori chiar contradictorii. În aceste întreceri oratorice adversarii încercau să câştige adeziunea auditoriului lor în legătură cu subiecte controversate, în care pro şi contra găseau adesea apărători tot atât de abili şi, aparent, tot atât de onorabili.

Detractorii retoricii – pentru care nu exista decât un adevăr, în orice problemă – deplângeau o astfel de stare de lucruri: după ei, protagoniştii îşi conduceau argumentările divergente cu ajutorul raționamentelor a căror valoare probantă nu putea fi decât iluzorie. Retorica demnă de un filosof, ne spune Platon în *Phaidros*, cea care ar câştiga prin raționale sale pe zeii înşişi, ar trebui, dimpotrivă, să se plaseze sub semnul adevărului. Iar, douăzeci de secole mai târziu, Leibniz, care îşi dă seama de faptul că cunoaşterea umană este limitată şi adesea incapabilă să furnizeze dovezi suficiente pentru adevărul oricărei aserțiuni, dorea cel puțin ca gradul de asentiment acordat

oricărei teze să fie proporțional cu ceea ce indică calculul probabilităților sau al presupozițiilor[1].

Atacurile din partea filosofilor al căror obiect a fost teoria persuasiunii raționale, dezvoltată în lucrările de retorică, păreau de altfel cu atât mai întemeiate, cu cât obiectul argumentării se limita, pentru teoreticieni, la chestiuni pe care am putea să le reducem la probleme de conjectură şi de calificare. Problemele de conjectură privesc faptele, fapte trecute din dezbaterile judiciare, fapte viitoare din dezbaterile politice: „X a săvârşit faptele care i se reproşează?", „Cutare act va antrena sau nu cutare consecință?", iată tipul de întrebări pe care le calificăm drept conjecturale. În problemele de calificare, ne întrebăm dacă cutare fapt poate fi calificat în cutare sau cutare fel. În ambele cazuri, părea scandalos că putea fi apărat cu onestitate mai mult de un punct de vedere. Revenea filosofului, care studia într-un mod dezinteresat problemele de ordin general, să ofere şi să justifice acest punct de vedere. Concluziile practice care ar trebui trase din studierea faptelor s-ar impune de la sine oricărui spirit cu judecată.

Într-o astfel de perspectivă, argumentarea, aşa cum o înțelegem noi, nu mai are justificare. Faptele, adevărurile sau măcar aparența adevărurilor, supuse calculului probabilităților, triumfă de la sine. Cel care le prezintă nu joacă nici un rol esențial, demonstrațiile sale sunt atemporale şi nu este cazul să distingem auditoriile cărora ne adresăm, pentru că toate sunt presupuse a se înclina în fața a ceea ce este obiectiv valabil.

Şi, fără nici o îndoială, în domeniul ştiințelor pur formale, precum logica simbolică sau matematica, ca şi în domeniul pur experimental, această ficțiune, care izolează subiectul care cunoaşte de fapt, de adevăr sau de probabilitate, prezintă avantaje indiscutabile. De aceea, pentru că această tehnică „obiectivă" reuşeşte în ştiință, avem convingerea că utilizarea sa este, de asemenea, legitimă şi în alte domenii. Dar acolo unde nu există un acord, chiar şi la persoane competente în materie, ce este, dacă nu un procedeu de exorcizare, această afirmație că tezele

[1] LEIBNIZ, éd. Gerhardt, vol. V: *Nouveaux essais sur l'entendement*, pp. 445-448. (Ed. rom.: ALL Educational, Buc., 2003, p. 397-398; *n.t.*)

preconizate sunt manifestarea unei realități sau a unui adevăr în fața cărora un spirit neprevenit nu poate decât să se încline?

Se pare, dimpotrivă, că riscăm mai puțin să simplificăm și să deformăm situația în care se efectuează procesul argumentativ dacă considerăm caz particular, deși foarte important, pe acela în care dovada adevărului sau probabilitatea unei teze pot fi administrate în interiorul unui domeniu circumscris din punct de vedere formal, științific sau tehnic, de către toți interlocutorii, de comun acord. Doar atunci posibilitatea de a aduce probe pro și contra este semnul unei contradicții care trebuie eliminată. În celelalte cazuri, posibilitatea de a argumenta astfel încât să ajungem la concluzii opuse implică tocmai faptul că nu ne găsim în această situație particulară pe care uzajul științelor ne-a făcut-o familiară. Avem aceeași situație când argumentarea tinde să provoace o acțiune care rezultă dintr-o alegere deliberată între mai multe posibile, fără să existe un acord prealabil asupra unui criteriu ce permite ierarhizarea soluțiilor.

Filosofii, care se indignau că există posibilitatea de a nu ne comporta conform concluziei ce părea singura rațională, au fost obligați să-și completeze viziunea despre om dotându-l cu pasiuni și interese capabile să se opună preceptelor rațiunii. Ca să reluăm distincția pascaliană, acțiunii asupra intelectului i se vor adăuga mijloacele de a acționa asupra voinței. În această perspectivă, în timp ce sarcina filosofului, în măsura în care el se adresează unui auditoriu particular, va fi de a potoli pasiuni care sunt proprii acestuia din urmă, astfel încât să faciliteze aprecierea „obiectivă" a problemelor în discuție, cel care vizează o acțiune precisă, care să se declanșeze la momentul oportun, va trebui, dimpotrivă să stârnească pasiunile, să emoționeze pe auditori, astfel încât să determine o adeziune suficient de intensă, capabilă să învingă totodată inevitabila inerție și forțele care acționează într-un sens diferit de cel dorit de orator.

Ne putem întreba dacă existența la acel Aristotel din ambele tratate consacrate argumentării, *Topica* și *Retorica*, unul referindu-se la discuția teoretică a tezelor, celălalt ținând cont de particularitățile auditoriilor, nu a favorizat această distincție tradițională între acțiunea asupra intelectului și cea asupra voinței. În ceea ce ne privește, credem că această distincție, care o prezintă pe prima total impersonală și

atemporală, iar pe cea de-a doua cu totul irațională, este fondată pe o eroare şi conduce la un impas. Eroarea constă în a concepe omul ca fiind constituit din facultăți complet separate. Impasul constă în a priva acțiunea fondată pe alegere de orice justificare rațională şi de a face să fie absurd, prin aceasta, exercițiul libertății umane. Singură argumentarea, în cadrul căreia deliberarea constituie un caz particular, permite înțelegerea deciziilor noastre. Acesta este motivul pentru care vom privi argumentarea mai ales în efectele sale practice: îndreptată spre viitor, ea îşi propune să provoace o acțiune sau să ne pregătească pentru ea, acționând prin mijloace discursive asupra spiritului auditorilor. Acest mod de a o privi va permite înțelegerea mai multor particularități ale sale şi mai ales înțelegerea interesului pe care îl prezintă pentru ea genul oratoric pe care anticii l-au numit *epidictic*.

§ 11. Genul epidictic

Aristotel şi toți teoreticienii care se inspiră din el fac loc, în tratatele lor de *Retorică*, alături de genurile oratorice deliberativ şi judiciar, genului epidictic.

Acesta din urmă s-a afirmat, incontestabil, cu vigoare. Majoritatea capodoperelor elocinței şcolare, elogiile şi panegiricele unui Gorgias sau Isocrate, discursuri ceremonioase, celebre în toată Grecia, constituiau discursuri din genul epidictic. Contrar dezbaterilor *politice* şi *judiciare*, adevărate bătălii în care doi adversari încercau, pe subiecte controversate, să câştige adeziunea unui auditoriu care decidea rezultatul unui proces sau al unei acțiuni de întreprins, discursurile *epidictice* nu erau nimic din toate acestea. Un orator solitar care, adesea, nici măcar nu apărea în fața publicului, ci se mulțumea să facă să circule disertația sa scrisă, prezenta un discurs la care nimeni nu se opunea, pe subiecte care nu păreau discutabile şi cărora nu li se vedea nici o consecință practică. Fie că este vorba de un elogiu funebru sau de cel al unui oraş în fața locuitorilor lui, de un subiect lipsit de actualitate, precum exaltarea unei virtuți sau a unei divinități, auditorii nu jucau acolo, după teoreticieni, decât rol de spectatori. După ce îl ascultau pe orator, nu le rămânea decât să aplaude şi să plece. Aceste discursuri formau de altfel o atracție de calitate la serbările care îi reuneau

periodic pe locuitorii unui oraş sau pe cei din mai multe cetăţi, iar efectul lor cel mai vizibil era acela de a face ilustru numele autorului. Un astfel de discurs ceremonios era apreciat asemenea operei unui artist, a unui virtuoz, dar se vedea în această apreciere flatantă un final, şi nu consecinţa faptului că oratorul atinsese vreun scop. Discursul era tratat asemeni spectacolelor de teatru sau întrecerilor de atletism, al căror scop părea a fi punerea în valoare a participanţilor. Caracterul său particular făcuse ca studierea lui să fie lăsată în seama gramaticienilor de către retorii romani care îşi exersau elevii în celelalte două genuri, considerate ca ţinând de elocvenţa practică[1]. El prezenta, pentru teoreticieni, o formă degradată de elocvenţă care nu căuta decât să placă, să scoată în evidenţă, împodobindu-i cu fapte incontestabile sau, cel puţin necontestate[2]. Nu înseamnă că anticii nu vor fi văzut şi altă finalitate a discursului epidictic. Pentru Aristotel, oratorul îşi propune să atingă în funcţie de genul de discurs scopuri diferite, în cel deliberativ, recomandând utilul adică ceea ce este cel mai bun, în judiciar pledând pentru ceea este drept, iar, în epidictic, care se ocupă de elogiu şi de blam, neavând a se ocupa decât de ceea ce este frumos sau urât. Este vorba deci de recunoaşterea valorilor. Dar noţiunea de judecată de valoare, ca şi cea de intensitate a adeziunii lipsind, teoreticienii discursului, urmându-l pe Aristotel, amestecă mereu ideea de frumos, obiect al discursului, echivalentă de altfel cu cea de bine, cu ideea valorii estetice a discursului însuşi[3].

Prin aceasta, genul epidictic părea a ţine mai mult de literatură decât de argumentare. În acest fel a contribuit diferenţierea genurilor la dezagregarea ulterioară a retoricii, căci primele două genuri au fost anexate de filozofie şi de dialectică, al treilea fiind înglobat în proza literară. Şi Whately în secolul al XIX-lea îi va reproşa lui Aristotel că i-a atribuit prea multă importanţă[4].

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea II, cap. I, §§ 1, 2, 8, 9. Cf. A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, p. 235.

[2] Cf. Aubrey GWYNN, *Roman education from Cicero to Quintilian*, pp. 98-99.

[3] Cf. ARISTOTEL, *Retorica*, cartea I, cap. 3, 1358 *b*, 2-7 şi 1358 *b*, 20-29. V. mai sus auditoriul ca spectator în § 4: Auditoriul în calitate de construcţie a oratorului.

[4] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Part. III, cap. I, § 6, p. 190.

Or, noi credem că discursurile epidictice constituie o parte centrală a artei de a persuada şi incapacitatea de a înţelege, manifestată în privinţa lor, rezultă dintr-o falsă concepţie despre efectele argumentării.

Eficacitatea unui expozeu, care tinde să obţină din partea auditorilor o adeziune satisfăcătoare la tezele care li se prezintă, nu poate fi apreciată decât după scopul pe care şi-l propune oratorul. Intensitatea adeziunii care trebuie obţinută nu se limitează la producerea unor rezultate pur intelectuale, la faptul de a declara că o teză pare mai probabilă decât alta, ci va fi adesea amplificată până când acţiunea, pe care ar trebui să o declanşeze, s-ar produce. Demostene, considerat unul dintre modelele oratoriei clasice, şi-a consacrat majoritatea eforturilor nu numai scopului de a obţine din partea atenienilor ca aceştia să ia decizii conforme cu dorinţele sale, ci şi de a-i presa, prin toate mijloacele, ca aceste decizii, odată luate, să fie executate. Voia, într-adevăr, ca lupta atenienilor cu Filip „să nu fie dusă numai cu decrete şi scrisori, ci şi prin fapte"[1]. El trebuia să amintească în mod constant concetăţenilor săi:

> (...) un decret nu reprezintă nici o valoare prin el însuşi fără o neclintită voinţă din partea voastră de a îndeplini cu zel ceea ce s-a hotărât prin el, căci dacă decretele ar avea puterea să vă silească să vă faceţi datoria sau să îndeplinească ele însele faptele în vederea cărora au fost întocmite, nici voi, după ce aţi votat atât de multe decrete, n-aţi fi ajuns la aşa de neînsemnate rezultate, sau mai bine zis la nimic[2].

Decizia luată se află, ca să spunem aşa, la jumătatea drumului dintre dispoziţia pentru acţiune şi acţiunea însăşi, dintre speculaţia pură şi acţiunea eficientă.

Intensitatea adeziunii, ţintind către acţiunea eficientă, nu poate fi măsurată prin gradul de probabilitate acordat tezei admise, ci mai degrabă prin obstacolele pe care acţiunea le depăşeşte, prin sacrificiile şi alegerile pe care le antrenează şi a căror justificare este permisă de adeziune. Existenţa unui interval de timp, mai mare sau mai mic, între

---

[1] DEMOSTENE, *Harangues et plaidoyers politiques*, t.I: *Première philippique*, § 30. (Ed. rom.: Edit. pentru Literatură, Buc., 1969, § 30; *n.t.*)

[2] *Idem*, *Troisième Olynthienne*, § 14. (Ed. rom.: *Olintica a treia*, § 14; *n.t.*)

momentul adeziunii şi cel al acţiunii pe care ea ar trebui să o suscite[1], explică îndeajuns intervenţia în dezbaterea, considerată anterior închisă, a unor valori uitate sau minimalizate, a unor elemente noi care au apărut probabil după luarea deciziei. Această interferenţă, care are cu atât mai multe şanse să se producă cu cât situaţia a evoluat între timp, antrenează o dublă consecinţă: pe de o parte, măsura eficacităţii unui discurs este aleatorie, pe de alta, adeziunea pe care el o provoacă poate fi intensificată mereu cu folos. Din această perspectivă este discursul epidictic semnificativ şi important pentru argumentare, fiindcă el intensifică o tendinţă spre acţiune, crescând adeziunea la valorile pe care le exaltă. Pentru că reputaţia oratorului nu este scopul exclusiv al discursurilor epidictice, ea fiind cel mult o consecinţă a lor, poate fi pronunţat un elogiu funebru fără lipsă de decenţă, în faţa unui mormânt proaspăt deschis, iar un discurs de înmormântare poate viza altceva decât gloria unui predicator.

Am încercat să arătăm că oraţia funebră a grecilor s-a transformat odată cu creştinismul în mijloc de îndreptare[2]. De fapt, este vorba despre acelaşi discurs, dar care se sprijină pe noi valori. Acestea sunt incompatibile cu căutarea gloriei terestre. Astfel, teama de a vedea discursul sacru considerat drept un spectacol este de aşa natură, încât Bossuet, în *Predica despre cuvântul lui Dumnezeu*, dezvoltă o lungă analogie între amvon şi altar pentru a ajunge la această concluzie:

---

[1] Dacă timpul scurs diminuează în general efectul discursului, situaţia nu stă mereu astfel. Psihologii americani au avut surpriza de a decela, în anumite cazuri, un efect întârziat, „sleeper effect". Cf. C. I. HOVLAND, A. A. LUMSDAINE şi F. D. SHEFFIELD, *Experiments on Mass Communication*, pp. 71, 182, 188-200. Pentru interpretarea fenomenului: cf. C. I. HOVLAND şi W. WEISS, The influence of source credibility on communication effectiveness, *Publ. Op. Quaterly*, 1952, 15, pp. 635-650; H. C. KELMAN şi C. I. HOVLAND, „Reinstatement" of the Communicator in delayed measurement of opinion change, *J. of abn. and soc. Psych.*, 48, 3, pp. 327-335; W. Weiss, A „sleeper effect" in opinion change, *J. of abn. and soc. Psych.*, 48, 2, pp. 173-180.

[2] Verdun L. SAULNIER, *L'oraison funèbre au XVI siècle*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, t. X, 1948, pp. 126-127.

> (...) trebuie să fiţi acum convinşi că predicatorii Evangheliei nu urcă în amvoane pentru a rosti acolo discursuri inutile care să fie ascultate ca divertisment[1].

Şi nu avem deloc aici numai precauţii de orator, precauţii care, ele însele, ar putea să nu fie decât o disimulare, o previziune a unui pericol imaginar. Este cert că discursul – în special discursul epidictic – este adesea considerat un spectacol. La Bruyère l-a ridiculizat din plin:

> (...) sunt mişcaţi şi înduioşaţi în aşa măsură, încât conchid în inima lor, cu privire la predica lui Théodore, că este încă şi mai frumoasă decât ultima pe care a rostit-o[2].

Contrar demonstraţiei unei teoreme de geometrie, care stabileşte odată pentru totdeauna o legătură logică între adevăruri speculative, argumentarea din discursul epidictic îşi propune să crească intensitatea adeziunii la anumite valori, despre care nu ne îndoim probabil atunci când le studiem izolat, dar care ar putea totuşi să nu prevaleze înaintea altor valori care ar ajunge să intre în conflict cu ele. Oratorul încearcă să creeze o comuniune în jurul unor valori recunoscute de auditoriu, servindu-se de mulţimea de mijloace de care dispune retorica pentru a amplifica şi a valoriza.

În epidictic sunt oportune toate procedeele artei literare, căci este vorba de a face să conlucreze tot ceea ce poate favoriza această comuniune a auditoriului. Este singurul gen care te face imediat să te gândeşti la literatură, singurul pe care l-am putea compara cu libretul unei cantate[3], cel care riscă cel mai uşor să se transforme în declamaţie, să devină retorică, în sensul peiorativ şi obişnuit al cuvântului.

Concepţia însăşi despre acest gen oratoric, care aminteşte mai mult de o procesiune decât de o luptă, ca să vorbim ca Tarde[4], îl va face practicat de preferinţă de cei care, într-o societate, apără valorile tradiţionale, valorile admise, cele care sunt obiectul educaţiei şi nu

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la parole de Dieu*, pp. 148-150.

[2] LA BRUYÈRE, Bibl. de la Pléiade, *Les caractères, De la chaire*, 11, pag. 460. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 277; *n.t.*)

[3] A. BOULANGER, *Ælius Aristide*, p. 94.

[4] G. TARDE, *La logique sociale*, p. 439.

valorile revoluționare, valorile noi care suscită polemici și controverse. Există o latură optimistă, o latură binefăcătoare în epidicticul care nu a scăpat unor observatori subtili[1]. Netemându-se de contradicție, oratorul transformă aici cu ușurință în valori universale, dacă nu în adevăruri eterne, ceea ce, grație unanimității sociale, a dobândit consistență. Discursurile epidictice vor apela cel mai ușor la o ordine universală, la o natură sau la o divinitate care ar fi garanți ai valorilor necontestate și pe care le considerăm incontestabile. În epidictic, oratorul devine educator.

§ 12. Educație și propagandă

Analiza genului epidictic, a obiectului său și a rolului pe care îl joacă aici oratorul, va permite elucidarea unei probleme controversate și care preocupă atâția teoreticieni la ora actuală, distincția dintre educație și propagandă. J. Driencourt, în cartea sa recentă și bine documentată[2], analizează și respinge numeroase tentative de a deosebi educația de propagandă și nu ajunge la nici o concluzie satisfăcătoare, pentru că nu-și situează studiul în cadrul unei teorii generale a argumentării. Harold D. Lasswell, specialistul american în aceste probleme, crede că educatorul diferă de propagandist în mod esențial pentru că discursul său se referă la subiecte care nu sunt, pentru auditoriul său, obiecte de controversă[3]. Preotul catolic care îi învață preceptele religiei sale pe copiii catolici din propria parohie îndeplinește un rol de educator, în timp ce el este propagandist dacă se adresează, în același scop, membrilor adulți ai unui alt grup religios. Dar, în opinia noastră, este mai mult de atât. În timp ce propagandistul trebuie să câștige de partea sa, în prealabil, audiența publicului, educatorul a fost însărcinat de o comunitate să se facă purtătorul de

[1] TIMON (Cormenin), *Livre des orateurs*, pp. 152 la 172.

[2] J. DRIENCOURT, *La propagande. Nouvelle force politique*, 1950.

[3] Harold D. LASSWELL, *The study and practice of propaganda*, în H. D. LASSWELL, Ralf D. CASEY și Bruce Lannes SMITH, *Propaganda and Promotional Activities, an annotated bibliography*, 1935, p. 3.

cuvânt al valorilor recunoscute de aceasta şi, ca atare, el se bucură de un prestigiu datorat funcțiilor sale.

Or, un moment de reflecție este suficient pentru a constata că, din acest punct de vedere, oratorul discursului epidictic este foarte apropiat de educator. Cum ceea ce va spune el nu suscită vreo controversă, cum un interes practic imediat nu este în nici un caz angajat, cum nu este vorba de a apăra sau de a ataca, ci de a promova valori care sunt obiectul unei comuniuni sociale, oratorul, dacă este dinainte asigurat de bunăvoința auditoriului său, trebuie totuşi să aibă un prestigiu recunoscut. În epidictic, mai mult decât în orice alt gen oratoric, trebuie, pentru a nu fi ridicol, să fii îndreptățit să iei cuvântul şi să nu fii nepriceput în utilizarea acestuia. Nu se mai apără, într-adevăr, propria cauză, nici propriul punct de vedere, ci acelea ale întregului auditoriu: eşti, ca să ne exprimăm astfel, educatorul acestuia şi, dacă este necesar să te bucuri de un prestigiu prealabil, este pentru a putea servi, cu ajutorul propriei autorități, valorile pe care le susții.

Trebuie, de altfel, ca valorile cărora li se face elogiu să fie considerate demne de a ne ghida acțiunea, pentru că altfel, după cum spune cu haz Isocrate,

> (...) la ce bun să alcătuieşti discursuri al căror mare folos ar fi acela că nu pot convinge pe nici un auditor[1]?

Discursurile epidictice au drept scop creşterea intensității adeziunii la valorile comune ale auditoriului şi ale oratorului; rolul lor este important, căci fără aceste valori comune pe ce s-ar putea sprijini discursurile deliberative şi judiciare? În timp ce aceste două genuri se servesc de tendințe existente deja în auditoriu, şi anume că valorile sunt aici mijloace care permit determinarea unei acțiuni, în epidictic comuniunea în jurul valorilor este un scop care se urmăreşte, independent de circumstanțele clare în care această comuniune va fi pusă la încercare.

S. Weil, analizând mijloacele de care se vor fi putut servi francezii din Londra, în timpul războiului, pentru a-i mobiliza pe francezii din interior, enumeră printre acestea:

---

[1] ISOCRATE, *Discursuri*: *Busiris*, § 47. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Buc., 1969, p. 232; *n.t.*).

exprimarea, fie oficială, fie aprobată de o autoritate oficială, a unei părți a gândurilor care, înainte să fie exprimate, se aflau realmente în inima mulțimilor, sau în inima anumitor elemente active ale națiunii... Dacă vrem să formulăm acest gând în afara noastră, de către altcineva și de către cineva ale cărui cuvinte sunt luate în seamă, el primește de acolo o forță însutită și poate produce uneori o transformare interioară[1].

Ceea ce pune ea astfel foarte bine în evidență este chiar rolul discursurilor epidictice: apeluri la valori comune, necontestate deși neformulate, chiar și de către cineva care are calitatea să o facă; întărire, prin aceasta, a adeziunii la aceste valori în vederea unor acțiuni ulterioare posibile. Ceea ce se numea propaganda de la Londra devine, în această perspectivă, mult mai apropiată de educație decât de propagandă.

Faptul că epidicticul este destinat să promoveze valori în legătură cu care suntem de acord explică de ce avem impresia unui abuz atunci când, cu ocazia unui astfel de discurs, cineva ia poziție într-o problemă controversată, își deviază argumentarea către valori contestate, introduce disonanțe într-o circumstanță creată pentru a favoriza comuniunea, cu prilejul unei ceremonii funebre, spre exemplu. Același abuz apare atunci când un educator devine propagandist.

În educație, oricare ar fi subiectul, se presupune că discursul oratorului, dacă nu exprimă întotdeauna adevăruri, adică teze admise de toată lumea, apără cel puțin valori care nu sunt, în mediul care l-a delegat, subiect de controversă. Se presupune că se bucură de o încredere atât de mare încât, contrar oricui altcuiva, el nu trebuie să se adapteze la auditorii săi și să plece de la teze pe care aceștia le admit, ci poate acționa cu ajutorul unor argumente pe care Aristotel le numește didactice[2] și pe care auditorii le adoptă pentru că „magistrul a spus-o". În timp ce, într-o tentativă de vulgarizare, oratorul devine precum propagandistul domeniului și trebuie să o insereze pe aceasta în cadrele unei cunoașteri comune, atunci când este vorba de o inițiere într-o disciplină particulară, magistrul va începe prin a enunța principiile proprii acestei discipline[3]. De asemenea, când este însărcinat să

[1] S. WEIL, *L'enracinement*, p. 164.

[2] ARISTOTEL, *Respingeri sofistice*, cap. 2, 165 *b*.

[3] Cf. §26: Acorduri ale unor auditorii particulare.

insufle valorile unei societăți anume unor copii foarte mici, educatorul trebuie să procedeze afirmând, fără a se angaja într-o controversă în care s-ar apăra în mod natural ceea ce este pro și ceea ce este contra. Aceasta ar fi, de altfel, contrar spiritului însuși al primei educații, căci orice discuție presupune adeziunea prealabilă la anumite teze, fără de care nici o argumentare nu este posibilă[1].

Discursul educativ, ca și epidicticul, vizează nu punerea în valoare a oratorului, ci crearea la auditori a unei anumite predispoziții. Contrar genurilor deliberativ și judiciar, care își propun să obțină o decizie de a acționa, epidicticul, ca și discursul educativ creează o simplă predispoziție la acțiune, prin care pot fi apropiate de gândirea filosofică. Dacă această distincție între genurile oratorice nu este întotdeauna ușor de aplicat, ea prezintă totuși, din punctul nostru de vedere, avantajul de a oferi studierii argumentării un cadru unitar: nici o argumentare nu poate fi concepută, în această perspectivă, decât în funcție de acțiunea pe care o pregătește sau pe care o determină. Este un motiv suplimentar pentru noi de a apropia teoria argumentării de retorică mai degrabă decât de dialectica anticilor, aceasta din urmă limitându-se doar la speculație, prima punând în prim-plan acțiunea exercitată de discurs asupra întregii personalități a auditorilor.

Discursul epidictic – și orice educație – vizează mai puțin o schimbare în ceea ce privește credințele, cât o creștere a adeziunii la ceea ce este deja admis, în timp ce propaganda beneficiază de toată partea spectaculară a schimbărilor perceptibile pe care încearcă să le realizeze și pe care le realizează uneori. Totuși, în măsura în care educația sporește rezistența împotriva unei propagande adverse, este util să considerăm educația și propaganda ca pe niște forțe care acționează în sens contrar. De altfel, vom vedea că orice argumentare poate fi privită ca un substitut al forței materiale care, prin constrângere, și-ar propune să obțină efecte de aceeași natură.

---

[1] Cf. Ch. PERELMAN, Education et rhétorique, *Revue belge de psychologie et de pédagogie*, decembrie 1952.

§ 13. Argumentare şi violenţă

Argumentarea este o acţiune care tinde întotdeauna să modifice o stare de lucruri preexistentă. Acest lucru este adevărat, chiar şi în cazul discursului epidictic: prin aceasta este el argumentativ. Dar, în timp ce acela care ia iniţiativa unei dezbateri este comparabil cu un agresor, cel care, prin discursul său, doreşte să întărească valorile întemeiate, va semăna cu un paznic protector al digurilor ce suportă neîncetat asaltul oceanului.

Orice societate care ţine la propriile sale valori nu poate deci decât să favorizeze ocaziile care permit discursurilor epidictice să se reproducă într-un ritm regulat: ceremonii care comemorează fapte de interes pentru ţară, slujbe religioase, elogii ale celor dispăruţi şi alte manifestări care servesc comuniunea spiritelor. În măsura în care conducătorii grupului încearcă să-şi sporească autoritatea asupra gândirii membrilor grupului, ei vor spori numărul reuniunilor cu caracter educativ, iar unii vor merge chiar, în ultimă instanţă, până la a folosi ameninţarea sau constrângerea pentru a-i determina pe recalcitranţi să se supună discursurilor care îi vor impregna cu valorile comunitare. Din contră, considerând orice atac împotriva valorilor oficial recunoscute drept act revoluţionar, chiar aceşti conducători, prin stabilirea unei cenzuri, a unei interdicţii, prin controlul mijloacelor de comunicare a ideilor, se vor strădui să le facă adversarilor dificilă, dacă nu imposibilă, realizarea unor condiţii prealabile argumentării. Aceştia din urmă vor fi constrânşi, dacă vor să continue lupta, să uzeze de forţă.

Se poate, într-adevăr, încerca obţinerea unui aceluiaşi rezultat fie prin recurgerea la violenţă, fie prin discursul care vizează adeziunea spiritelor. În funcţie de această alternativă se poate concepe în modul cel mai clar opoziţia dintre libertatea spirituală şi constrângere. Utilizarea argumentării implică faptul că s-a renunţat la a se recurge exclusiv la forţă, că se pune preţ pe adeziunea interlocutorului, obţinută cu ajutorul unei persuasiuni raţionale, că nu este tratat ca un obiect, ci că se apelează la libertatea sa de judecată. Recurgerea la argumentare presupune instituirea unei comunităţi a spiritelor care, pe

durata existenţei sale, exclude folosirea violenţei[1]. A consimţi la discuţie, înseamnă a accepta să te plasezi în punctul de vedere al interlocutorului, înseamnă să nu te ataşezi decât de ceea ce admite el şi să nu te prevalezi de propriile tale credinţe decât în măsura în care cel pe care încerci să-l persuadezi este dispus să fie de acord cu ele. „Orice justificare, spune E. Dupréel, este deja, prin esenţă, un act moderator, un pas spre o mai mare comuniune a conştiinţelor."[2]

Unii vor pretinde că uneori, ba chiar mereu, recurgerea la argumentare nu este decât o şmecherie. Nu ar fi decât o aparenţă de dezbatere argumentativă, fie că oratorul impune auditoriului obligaţia de a-l asculta, fie că acesta din urmă se mulţumeşte să facă din ea un simulacru: şi într-unul, şi în celălalt caz, argumentarea nu ar fi decât o capcană, acordul obţinut nu ar fi decât o formă deghizată de coerciţie sau un semn de bunăvoinţă. O astfel de opinie despre natura dezbaterii argumentative nu poate fi exclusă *a priori*: chiar punerea în joc a aparatului argumentativ se explică rău, dacă, cel puţin în anumite cazuri, nu există persuasiune veritabilă. De fapt, orice comunitate, fie naţională, fie internaţională, prevede instituţii juridice, politice sau diplomatice, care permit reglarea unor conflicte în afara obligaţiei de se a recurge la violenţă. Dar este o iluzie să credem despre condiţiile acestei comuniuni de conştiinţe că ar fi înscrise în natura lucrurilor. Neputându-se referi la aceasta, apărătorii filosofiei critice, precum Guido Calogero, văd în voinţa de a-l înţelege pe celălalt, în principiul dialogului, fundamentul absolut al unei etici liberale[3]. Calogero concepe datoria dialogului ca

> (...) libertate de a ne exprima credinţa şi de a încerca să-i convertim la ea pe ceilalţi, datorie de a-i lăsa pe ceilalţi să facă acelaşi lucru cu noi şi de a-i

[1] Cf. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, p. 24.

[2] Fragmente pentru teoria cunoaşterii a lui E. DUPRÉEL, *Dialectica*, 5, p. 76. Despre retorică în calitate de triumf al persuasiunii asupra forţei brutale, cf. G. TOFFANIN, *Storia dell' umanesimo*, pp. 173-175.

[3] G. CALOGERO, Why do we ask why, *Actes du XIe Congrès international de Philosophie*, XIV, p. 260.

> asculta cu aceeaşi bunăvoinţă de a le înţelege adevărurile şi de a ni le însuşi pe care o cerem din partea lor în raport cu adevărurile noastre[1].

Această „datorie a dialogului", pe care Calogero o prezintă ca pe un compromis între absolutismul lui Platon şi scepticismul lui Protagoras, nu constituie nicidecum un adevăr necesar, nici chiar o aserţiune care merge de la sine. Este vorba aici de un ideal pe care îl urmăresc foarte puţine persoane, cele care acordă o mai mare importanţă gândirii decât acţiunii şi chiar, printre acestea, acest principiu nu ar conta decât pentru filosofii nonabsolutişti.

De fapt, foarte puţini oameni ar admite că toate întrebările pot fi puse în discuţie. Aristotel consideră că:

> Nu suntem obligaţi să cercetăm fiecare teză şi fiecare problemă, ci numai pe acele care au nevoie de pedeapsă sau de simpla percepere a lucrurilor. Acei, bunăoară, care pun la îndoială că trebuie să cinstim pe zei şi trebuie să iubim pe părinţi merită pedeapsă, iar acei care se îndoiesc că zăpada este albă nu au decât să-şi arunce privirile asupra ei[2].

El merge chiar mai departe şi îi sfătuieşte pe cititorii lui să nu susţină nici o propoziţie care să fie improbabilă, sau contrară consţiinţei: precum „totul se mişcă" sau „nimic nu se mişcă", „plăcerea este binele" sau „este mai bine a face nedreptăţi decât a suferi nedreptăţi"[3]. Fără îndoială, acestea nu sunt decât sfaturi adresate dialecticianului. Dar ele reflectă atitudinea bunului-simţ. Acesta admite existenţa unor adevăruri nediscutate şi indiscutabile, admite ca anumite reguli să fie „în afara discuţiei" şi că anumite sugestii „nu merită să fie discutate". Un fapt stabilit, un adevăr evident, o regulă absolută conţin afirmarea caracterului lor indiscutabil, care exclude posibilitatea de a apăra ceea ce este pro şi contra. Acordul unanim asupra unor propoziţii poate face foarte dificilă punerea lor la îndoială. Este cunoscută povestea orientală în care, spre deosebire de toţi, doar un copil, naiv şi inocent, a îndrăznit

---

[1] G. CALOGERO, Vérité et liberté, *Actes du Xe Congrès international de Philosophie*, p. 97. În italiană, în anexa la *Logo e Dialogo*, p. 195.

[2] ARISTOTEL, *Topica*, cartea I, cap. 11, 105 *a*. (Ed. rom.: In: *Organon*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, vol. II, pp. 317-318; *n.t.*).

[3] ARISTOTEL, *ibid.*, cartea VIII, cap. 9, 160 *b*.

să afirme că regele era gol, rupând astfel unanimitatea născută din teama de a spune adevărul[1].

A avea o părere care se îndepărtează de cea a tuturor celorlalţi înseamnă a rupe o comuniune socială bazată, se crede – şi adesea pe bună dreptate – pe date de ordin obiectiv. Secolul al XVIII-lea, francez şi german, ne furnizează exemplul unei tentative, desigur utopice, dar în mod cert emoţionante, de a întemeia o catolicitate a spiritelor pe baza unui raţionalism dogmatic, care permite asigurarea unor fundamente sociale stabile unei umanităţi impregnate de principii raţionale. Această încercare de a rezolva, graţie raţiunii, toate problemele pe care le pune acţiunea, dacă a contribuit la generalizarea instrucţiei, a eşuat din nefericire pentru că, imediat, oamenii şi-au dat seama că unanimitatea era precară, iluzorie sau chiar de negândit.

Toate societăţile ţin să asigure această unanimitate[2], pentru că ele îi cunosc valoarea şi forţa. De aceea, opoziţia la o normă admisă poate duce omul la închisoare sau într-un ospiciu.

Uneori, simpla punere sub semnul întrebării a unor decizii va fi sever pedepsită. Demostene face aluzie, în *Olintica întâia*, la decretul atenian care interzice, sub pedeapsa cu moartea, introducerea unui proiect de lege care să modifice alocarea fondului de rezervă al cetăţii[3].

Chiar atunci când discuţia este admisă în principiu, sunt momente în care prelungirea ei nu mai este tolerată din cauza necesităţilor acţiunii. Reglementarea unei dezbateri se poate referi nu numai la chestiuni prealabile, precum competenţa oratorilor şi a auditorilor, delimitarea obiectului, ci şi la durata discursurilor, ordinea lor, la maniera de a trage concluzii şi la condiţiile în care poate fi reluată discuţia. Acest ultim punct este foarte important. Într-adevăr, viaţa socială cere să se recunoască autoritatea lucrului judecat. Dar discuţia poate fi reluată. Iar această reluare este chiar adesea organizată, în aşa

---

[1] Cf. § 71: Tehnicile de ruptură şi de frânare opuse interacţiunii act-persoană.

[2] Despre tendinţa către unanimitate, cf. L. FESTINGER, Informal social communication, *Psychol. Rev.*, 57, 1950, pp. 271-282, şi experienţe ale lui L. FESTINGER şi J. THIBAUD, Interpersonal communication in small groups, *J. of abnormal and social Psychol.*, 46, 1951, pp. 92-99, de K. W. BACK, Influence through social communication, *J. of abnormal and social Psychol.*, 46, 1951, pp. 9-23.

[3] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Olintica întâia*, § 19. Cf. nota lui M. CROISET, p. 93.

fel încât să nu trebuiască să se aştepte o decizie anume a cărei iniţiativă i-ar reveni cuiva: sistemul bicameral furnizează un exemplu în acest sens.

Instituţionalizarea nu este întotdeauna completă: pot exista toate nuanţele. Dar, cel mai adesea, nu mai este nevoie decât ca, de fiecare dată, să intervină o decizie: reluarea este adesea prevăzută, ne aşteptăm să o vedem producându-se, organizarea sa răspunde unor necesităţi sociale profunde. Chiar dacă, pentru ca reluarea să aibă loc, este nevoie de o iniţiativă, aceasta este adesea reglată; suntem invitaţi să o luăm chiar de instituţiile înseşi: ordinul judiciar cu curţile sale de apel şi de casaţie este una dintre cele mai caracteristice instituţii în această privinţă.

Să notăm: cazurile de interzicere a reluării nu sunt limitate la sistemul juridic. Ne putem referi la principiul lucrului judecat şi în afara tribunalelor: cu mult înainte ca imposibilitatea sa să fie demonstrată, studierea cuadraturii cercului era considerată de Academia de Ştiinţe din Paris ca fiind definitiv în afara discuţiei.

Să adăugăm de altfel că, în viaţa socială, rar se întâmplă ca reluarea unei discuţii să fie, fără nici o îndoială, permisă sau interzisă. Există o întreagă zonă intermediară între interzicerea absolută a reluării şi permisiunea de reluare necondiţionată: această zonă este determinată în mare parte de tradiţii, de obiceiuri extrem de complexe. Avem aici unul din aspectele neneglijabile ale vieţii unei comunităţi.

Interdicţia de a relua anumite discuţii poate fi o manifestare de intoleranţă întocmai ca interdicţia de a pune în discuţie anumite probleme. Totodată, rămâne o diferenţă majoră: aceea că un verdict definitiv, oricare ar fi el, atât timp cât este perceput ca verdict, nu va fi complet detaşat de tot ceea ce îl precede. Ceea ce duce cu sine viaţa socială a comunităţii, din acel moment, este o decizie, dar şi argumentările care au precedat-o.

Aceasta se leagă, de altfel, de o problemă teoretică destul de gravă: scopul argumentării fiind de a obţine un asentiment, s-ar putea spune că argumentarea vizează suprimarea condiţiilor prealabile unei argumentări viitoare. Dar dovada retorică nefiind niciodată constrângătoare, tăcerea impusă nu trebuie să fie considerată definitivă, dacă, pe de altă parte, condiţiile care permit o argumentare sunt realizate.

Instituţiile care reglează discuţiile sunt importante pentru că gândirea argumentativă şi acţiunea pe care ea o pregăteşte sau o determină

sunt intim legate. Tocmai din cauza raporturilor pe care le are cu acţiunea - pentru că argumentarea nu se derulează în gol, ci într-o situaţie determinată din punct de vedere social şi psihologic -, ea îi angajează practic pe cei care participă la acţiune. Problemelor pe care le pune o astfel de angajare le va fi consacrat ultimul paragraf al acestei prime părţi.

§ 14. Argumentare şi implicare

Imposibilitatea de a considera argumentarea drept un exerciţiu intelectual complet detaşat de orice preocupare de ordin practic obligă la transpunerea unor noţiuni care privesc cunoaşterea, care au fost elaborate într-o cu totul altă perspectivă filosofică, precum opoziţia dintre obiectiv şi subiectiv. Obiectivitatea, atunci când se referă la argumentare, trebuie regândită, reinterpretată, ca să poată avea un sens într-o concepţie care refuză să separe o afirmaţie de persoana celui care o face.

Adesea, cu ocazia unei dezbateri care opune pe unii altora dintre partizanii consideraţi interesaţi, susţinători ai unor teze opuse, auzim oameni cerând să se apeleze la terţi care să tranşeze dezbaterea recurgând la criterii obiective. Dar este oare suficient să fii complet străin de interesele existente pentru a dispune de un criteriu obiectiv care să se impună tuturor? Dacă aşa ar sta lucrurile, nu ar fi oare mai simplu să se reunească într-un volum toate aceste reguli obiectiv valabile care să permită rezolvarea conflictelor tot atât de simplu ca problemele de aritmetică? De fapt, astfel de lucrări există, acestea sunt diversele tratate de morală, de drept, reglementările recunoscute în domeniile cele mai diverse. Dar, după cum se ştie, aceste tratate şi aceste reglementări nu au o validitate universală şi o univocitate perfectă. Dacă, în ciuda acestor reglementări, pot apărea divergenţe, cu bună credinţă, este ori pentru că cel puţin una dintre părţi nu recunoaşte validitatea unei anumite reglementări, ori pentru că reglementările admise dau naştere la interpretări diverse. Dificultăţile sunt şi mai mari încă atunci când nici o reglementare nu gestionează problema, atunci când este vorba de a alege pe cel mai bun candidat pentru un post de răspundere şi când nu se cade de acord asupra criteriilor ce permit clasificarea candidaţilor disponibili, atunci când este vorba să se ia cea mai bună decizie de

ordin politic şi când aceasta se sustrage oricărei reguli preexistente. Este oare suficient să spunem că ne plasăm în punctul de vedere al lui Sirius, că suntem total dezinteresaţi, pentru a putea oferi o părere obiectiv valabilă? Reacţia pe care o astfel de intruziune nu ar avea cum să nu o provoace din partea persoanelor participante va fi uimirea, dacă nu indignarea, pentru faptul că cineva străin de dezbatere îndrăzneşte să se amestece în ceea ce nu îl priveşte. Într-adevăr, cum aceste dezbateri trebuie să conducă la o decizie, pentru că ele trebuie să determine o acţiune, a fi un spectator dezinteresat nu conferă totuşi dreptul de a participa la discuţie şi de a influenţa sensul rezultatului său. Contrar a ceea ce se petrece în ştiinţă, unde este suficient, pentru a rezolva o problemă, să se cunoască tehnicile care permit reuşita, trebuie, pentru a interveni într-o controversă al cărei rezultat va afecta un grup anume, să faci parte din acest grup sau să fii solidar cu el. Acolo unde o opinie exercită o influenţă asupra acţiunii, obiectivitatea nu mai este de ajuns, numai dacă prin aceasta se înţelege punctul de vedere al unui grup mai larg care îi înglobează în acelaşi timp pe adversari şi pe cel „neutru". Acesta din urmă este apt să judece nu ca neutru, căruia oricine îi poate reproşa de altfel neutralitatea în numele unor principii comune de justiţie sau de drept, ci pentru că este imparţial: a fi *imparţial* nu înseamnă să fii *obiectiv*, înseamnă să faci parte dintr-un acelaşi grup cu cei care sunt judecaţi, fără a fi luat în prealabil partea vreunuia dintre ei. În multe dezbateri, problema de a şti cine are calitatea de a interveni, ba chiar de a judeca, este grea şi delicată, pentru că unii au o părere preconceptă, iar alţii nu sunt membrii grupului. Atunci când s-a pus problema judecării ofiţerilor francezi care preferaseră loialitatea militară continuării războiului împotriva Germaniei în 1940, francezii nu erau îndreptăţiţi să judece, pentru că ei luaseră poziţie, iar străinii şi în special neutrii, pentru că nu făceau parte din grupul respectiv.

Imparţialitatea, dacă este concepută ca aceea a unui spectator, poate părea absenţa oricărei atracţii, o cercetare fără participare la dezbateri, o atitudine care transcende conflictele. Dimpotrivă, dacă ea trebuie să caracterizeze un agent, este mai degrabă un echilibru de

forţe, o atenţie maximă la interesele în cauză, dar repartizată în mod egal între punctele de vedere[1].

Astfel, imparţialitatea se găseşte în domeniile în care gândirea şi acţiunea sunt intim amestecate, între obiectivitatea care nu îi oferă terţului nici o calitate de a interveni şi spiritul partizan care îl descalifică.

De prea multe ori nu a fost bine cunoscut faptul că, sub imperiul unui obiectivism abstract, gândirea care determină acţiunea are un statut diferit de enunţurile integrate într-un sistem ştiinţific. Dar, pe de altă parte, este esenţial să se prevadă o posibilitate de a ne separa convingerile de interese şi de pasiuni.

Este aproape un loc comun insistenţa pe felul în care speranţele şi dorinţele noastre ne determină convingerile.

> Tot ce există om pe pământ, ne spune Pascal, este împins a crede nu prin dovadă, ci prin consimţământ[2].

Şi încearcă să explice acest fenomen insistând pe faptul că

> (...) lucrurile sunt adevărate sau false după chipul cum sunt privite. Voinţa care se complace mai degrabă în cele false decât în celelalte, îndepărtează mintea de la cercetarea acelor calităţi pe care nu-i place să le vadă. Spiritul, mergând mână în mână cu voinţa, se opreşte la acel chip al lucrului care-i place ei; astfel, el judecă prin ceea ce vede[3].

William James justifica opiniile care ne favorizează dorinţele, pentru că, întărindu-le pe cele din urmă, fac mai probabile şansele acestora de succes[4]. Alţi scriitori, mai raţionalişti, reţin efectele acestui factor de dezirabilitate, pe care îl consideră responsabil de caracterul iraţional al opiniilor noastre[5]. Dar nu este vorba, în cele două cazuri, decât de ipoteze de ordin general, a căror verificare este dificilă, când

---

[1] Cf. Edwin N. GARLAN, *Legal realism and justice*, p. 78.

[2] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Despre arta de a convinge*, p. 376. (Ed. rom.: Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 165; *n.t.*)

[3] PASCAL, *Pensées*, 472 (141), pag. 962 (99 ed. Brusnchvicg. (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, pp. 196-197; *n.t.*)

[4] W. JAMES, *Essays in Pragmatism*, p. 31.

[5] R. CRAWSHAY-WILLIAMS, *The comforts of unreason*, pp. 8 şi urm.

lipsesc criteriile unei opinii „fondate obiectiv". De aceea, un studiu ca cel al lui Lund[1], care arată o corelare de 0,88 între dezirabilitatea unor teze şi gradul de convingere pe care îl inspiră, în timp ce corelarea ar fi slabă între convingere şi cunoaştere, sau între convingere şi elemente de dovadă, a fost criticat de către sociologul american Bird în termeni deloc lipsiţi de ironie:

> Mă tem, spune el, că analiza coeficienţilor de corelare nu lasă mare loc imaginaţiei, în aşa fel încât dorinţa să fi determinat credinţa că dorinţa determină credinţa[2].

De fiecare dată când este necesar să se respingă acuzaţia că dorinţele noastre sunt acelea care ne-au determinat credinţele, este indispensabil să furnizăm dovezi, nu ale obiectivităţii, ceea ce este irealizabil, ci ale imparţialităţii noastre, indicând circumstanţele în care, într-o situaţie similară, am acţionat contrar a ceea ce putea părea interesul nostru şi precizând, eventual, regula sau criteriile pe care le urmărim, care ar fi valabile pentru un grup mai larg ce i-ar îngloba pe toţi interlocutorii şi care, în ultimă instanţă, s-ar identifica cu auditoriul universal.

Nu trebuie totuşi niciodată să uităm că, chiar în acest caz, propria concepţie despre auditoriul universal este cea prezentată şi că tezele despre care se pretinde că trebuie să fie valabile pentru toată lumea ar putea găsi detractori, care nu sunt neapărat smintiţi sau de rea-credinţă. A nu admite acest lucru ar însemna să ne expunem reproşului de fanatism. Atunci când este vorba de adevăruri, a căror întemeiere apelează la criterii recunoscute ca indiscutabile, cum nu ne aflăm într-o situaţie în care recurgerea la argumentare este posibilă, nu poate fi vorba de fanatism. Fanaticul este cel care, aderând la o teză contestată, şi a cărei dovadă indiscutabilă nu poate fi furnizată, refuză totuşi să ia în considerare posibilitatea de a o supune unei discuţii libere şi, în consecinţă, refuză condiţiile prealabile care ar permite, pe această problemă, exerciţiul argumentării.

Asimilând adeziunea la o teză cu recunoaşterea adevărului absolut al acesteia, se ajunge uneori nu la fanatism, ci la scepticism. Cel

---

[1] LUND, The Psychology of belief, *J. of abn. and social Psychology*, XX, apr. şi iul. 1925.

[2] Ch. BIRD, *Social Psychology*, p. 211.

care pretinde unei argumentări să furnizeze dovezi constrângătoare, dovezi demonstrative, şi care nu se mulţumeşte cu mai puţin pentru a adera la o teză, ignoră, ca şi fanaticul, caracterul propriu demersului argumentativ. Acesta, tocmai pentru că tinde să justifice alegeri, nu poate furniza justificări ce ar încerca să arate că nu este de ales, şi că o singură soluţie li se oferă celor care analizează problema.

Dovada retorică nefiind niciodată absolut necesară, spiritul care îşi dă adeziunea la concluziile unei argumentări o face printr-un act care îl angajează şi de care este responsabil. Fanaticul acceptă acest angajament, dar în felul unuia care se înclină în faţa unui adevăr absolut şi irefutabil; scepticul refuză acest angajament sub pretextul că nu i se pare că poate fi definitiv. El refuză să adere pentru că îşi face în legătură cu adeziunea o idee care seamănă cu cea a fanaticului: şi unul, şi celălalt ignoră faptul că argumentarea vizează o alegere între lucruri posibile; propunând şi justificând ierarhia acestora, ea urmăreşte să facă raţională o decizie. Fanatismul şi scepticismul neagă acest rol al argumentării în deciziile noastre. Aceştia încearcă amândoi să lase, în lipsa unui motiv constrângător, frâu liber violenţei, respingând angajarea persoanei.

Partea a doua

Punctul de plecare al argumentării

CAPITOLUL I

Acordul

§ 15. Premisele argumentării

Analiza pe care o facem noi argumentării va privi mai întâi ceea ce este admis ca punct de plecare al raționamentelor şi apoi felul în care acestea se desfăşoară, grație unui ansamblu de procedee de legătură şi de disociere. Această împărțire, indispensabilă pentru expozeu, nu trebuie să fie rău înțeleasă. Într-adevăr, derularea, ca şi punctul inițial al argumentării presupun acordul auditoriului. Acest acord se referă când la conținutul premiselor explicite, când la legăturile particulare utilizate, când la maniera de a ne servi de aceste legături: de la un capăt la celălalt, analiza argumentării priveşte ceea ce este presupus ca admis de către auditori. Pe de altă parte, alegerea însăşi a premiselor şi formularea lor, cu adaptările pe care le comportă, nu sunt decât rar lipsite de valoare argumentativă: este vorba de o pregătire pentru raționament care, mai mult decât o aranjare a elementelor, constituie deja un prim pas în utilizarea lor persuasivă.

Utilizând premisele care vor servi drept bază pentru construcția sa, oratorul contează pe adeziunea auditorilor săi la propozițiile de plecare, dar aceştia pot să i-o refuze, fie pentru că ei nu aderă la ceea ce oratorul le prezintă ca dobândit, fie pentru că ei percep caracterul unilateral al alegerii premiselor, fie că pentru că sunt loviți de caracterul tendențios al prezentării lor. Datorită faptului că critica unui aceluiaşi enunț se poate realiza pe trei planuri diferite, analiza pe care o facem noi premiselor va conține trei capitole, consacrate succesiv *acordului care priveşte premisele, alegerii* acestora şi *prezentării lor.*

Vom discuta pentru început despre substanța acordurilor care pot servi drept premise. Analiza noastră nu va ține, evident, să stabilească inventarul a tot ce este susceptibil de a constitui obiect al credinței sau al adeziunii: ne vom întreba care sunt tipurile de obiecte de acord care

joacă un rol diferit în procesul argumentativ. Credem că va fi util, din acest punct de vedere, să grupăm aceste obiecte în două categorii, una referitoare la *real*, care ar conține faptele, adevărurile și prezumțiile, cealaltă referitoare la *preferabil*, care ar conține valorile, ierarhiile și locurile preferabilului.

Concepția pe care ne-o facem despre real poate, în limite largi, să varieze după concepțiile filosofice pe care le susținem. Totuși, tot ceea ce, în argumentare, este presupus a se referi la real, se caracterizează printr-o pretenție de validitate pentru auditoriul universal. Dimpotrivă, ceea ce se referă la preferabil, ceea ce determină alegerile noastre și care nu este conform cu o realitate preexistentă, va fi legat la un punct de vedere determinat pe care nu-l putem identifica decât cu cel al unui auditoriu particular, oricât de vast ar fi el.

S-ar putea contesta cu ușurință întemeierea unui clasament în tipuri de obiecte de acord, acela pe care îl vom propune, dar credem că este greu să nu recurgem la el dacă vrem să facem o analiză tehnică și care să se refere la argumentări așa cum se prezintă ele. Fiecare auditoriu va admite doar un număr determinat de obiecte care țin de fiecare din aceste tipuri. Dar obiecte din fiecare tip se găsesc în argumentările cele mai diverse. Ele se găsesc de altfel și ca tipuri de obiecte de dezacord, adică drept puncte care pt fi subiectul unui litigiu. În afară de problema acordurilor, două ordine de considerații vom reține în acest prim capitol: este vorba despre condițiile în care se găsesc premisele, fie pe baza unor acorduri speciale care guvernează anumite auditorii, fie în funcție de starea discuției. Primul ordin de considerații este mai degrabă static, în sensul că studiază caracterul acordurilor unor anumite auditorii constituite; celălalt este mai dinamic, în sensul că se asociază acordurilor în măsura în care sunt legate de progresul discuției. Dar ceea ce ne va interesa în acest dinamism, dat fiind faptul că studiem premisele, va fi să arătăm efortul oratorului de a căuta manifestările explicite sau implicite ale unei adeziuni pe care să poată conta.

a) TIPURILE DE OBIECT DE ACORD

§ 16. Faptele şi adevărurile

Printre obiectele de acord care aparţin realului, vom distinge, pe de o parte, faptele şi adevărurile, pe de altă parte, prezumţiile. Nu ar fi nici posibil şi nici potrivit cu intenţia noastră să dăm faptului o definiţie care să permită, în toate momentele şi în toate locurile, considerarea cutărei sau cutărei date concrete drept un fapt. Trebuie, dimpotrivă, să insistăm pe aceea că, în argumentare, noţiunea de „fapt" este caracterizată numai de ideea pe care o avem despre un anumit fel de acorduri cu privire la anumite date, cele care se referă la o realitate obiectivă şi care ar desemna, în ultimă analiză, pentru a-l cita pe Poincaré[1], „ceea ce este comun mai multor fiinţe gânditoare şi ar putea fi comun tuturor". Aceste ultime cuvinte sugerează imediat ceea ce am numit acordul auditoriului universal. Maniera de a concepe acest auditoriu, încarnările acestui auditoriu, pe care le recunoaştem, vor fi deci determinante pentru a decide în legătură cu ceea ce, într-un caz sau în altul, va fi considerat drept fapt şi care se caracterizează printr-o adeziune a auditoriului universal, o asemenea adeziune, încât ar fi inutil să o întărim. Faptele se sustrag, cel puţin provizoriu, argumentării, adică intensitatea adeziunii nu trebuie să fie amplificată, nici generalizată şi această adeziune nu are deloc nevoie de justificare. Adeziunea nu va fi, de fapt, pentru individ, decât o reacţie subiectivă la ceva ce se impune tuturor.

Nu ne aflăm în prezenţa unui fapt, din punct de vedere argumentativ, decât dacă putem postula despre el un acord universal, necontroversat. Dar, în consecinţă, nici un enunţ nu este sigur că se bucură definitiv de acest statut, pentru că acordul este întotdeauna susceptibil de a fi reconsiderat[2] şi unul dintre participanţii la dezbatere poate refuza calitatea de fapt celor afirmate de adversar. Vor exista deci două moduri normale pentru un eveniment de a pierde statutul de

---

[1] H. POINCARÉ, *La valeur de la science*, Introduction, p. 65.

[2] Cf. Ch. PERELMAN şi L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie*, p. 2 (Logique et rhétorique), p. 51 (Acte et personne dans l'argumentation).

fapt: când apar îndoieli în sânul auditoriului căruia îi era prezentat şi când acest auditoriu este extins, adăugându-i-se alţi membri, cărora li se recunoaşte calitatea de a judeca acest lucru şi care nu admit că este vorba despre un fapt. Acest al doilea proces intră în joc începând cu momentul în care se poate arăta în mod eficient că auditoriul care admitea faptul nu este decât un auditoriu particular, concepţiilor căruia se opun cele ale membrilor unui auditoriu lărgit.

Nu ne bazăm pe nici un criteriu care să ne permită, în toate circumstanţele şi independent de atitudinea auditorilor, să afirmăm că ceva este un fapt. Totuşi, putem recunoaşte că există anumite condiţii care favorizează acest acord, care permit cu uşurinţă ca faptul să fie apărat împotriva neîncrederii sau a relei voinţe a vreunui adversar: astfel stau lucrurile, în special atunci când dispunem de un acord în privinţa condiţiilor de verificare; totuşi, de îndată ce trebuie să facem efectiv ca acest acord să intervină, ne aflăm în plină argumentare. Faptul ca premisă este un fapt necontroversat.

Simpla reconsiderare este de ajuns deci pentru a face ca un enunţ să-şi piardă statutul privilegiat. Dar, cel mai adesea, pentru a combate prestigiul a ceea ce a fost admis ca fapt, interlocutorul nu se va mulţumi cu o simplă negare pe care am putea-o găsi pur şi simplu ridicolă. El se va strădui să-şi justifice atitudinea fie arătând incompatibilitatea enunţului cu alte fapte şi condamnându-l pe primul în numele coerenţei realului, fie arătând că aşa-zisul fapt nu constituie decât concluzia unei argumentări care, aşa cum este, nu este constrângătoare.

De îndată ce nu mai este utilizat ca punct de plecare posibil, ci drept concluzie a unei argumentări, faptul îşi pierde statutul: el îl va putea recăpăta, dar cu condiţia să fie detaşat de contextul argumentativ, adică dacă, din nou, ne aflăm în faţa unui acord care nu depinde de condiţii argumentative care să permită întemeierea dovezii sale. Să notăm că pierderea statutului de fapt, prin inserare într-un context argumentativ căruia nu-i mai este bază, ci una dintre concluzii, apare adesea în filozofie, unde construcţia unui sistem argumentativ conduce foarte adesea la a lega faptele, cele admise mai înainte ca atare în modul cel mai banal, cu o argumentare ce pretinde că le întemeiază.

Faptele care sunt admise pot fi fie fapte de observaţie – şi aceasta va fi, probabil, fracţiunea cea mai importantă a premiselor –, fie fapte

presupuse, convenite, fapte posibile sau probabile. Există aici o masă considerabilă de elemente care se impune sau pe care ne străduim să o impunem auditorului. Şi unele, şi celelalte pot fi recuzate şi îşi pot pierde statutul de fapt. Dar atâta timp cât se bucură de el, ele vor trebui să se conformeze structurilor realului admise de către auditoriu şi vor trebui să se apere împotriva altor fapte care ar veni în concurenţă cu ele într-un acelaşi context argumentativ.

Noi aplicăm la ceea ce numim *adevăruri* tot ceea ce tocmai am spus despre *fapte*. Se vorbeşte în general despre *fapte* pentru a desemna obiecte de acord precis, limitate; dimpotrivă, vor fi desemnate de preferinţă sub numele de *adevăruri* sisteme mai complexe, referitoare la legături între fapte, fie că este vorba despre teorii ştiinţifice, fie că este vorba despre concepţii filosofice sau religioase care transcend experienţa.

Chiar dacă, aşa cum subliniază Piaget, datele psihologice cunoscute actualmente nu ne permit nici măcar să ne imaginăm că putem atinge fapte izolate[1], distincţia între *fapte* şi *adevăruri* ni se pare oportună şi legitimă pentru obiectul nostru, pentru că ea corespunde uzajului obişnuit al argumentării care se bazează când pe fapte, când pe sisteme de importanţă mai generală. Dar nu ne-ar plăcea să tranşăm, odată pentru totdeauna, problema filosofică a raporturilor dintre fapte şi adevăruri: aceste raporturi caracterizează concepţii despre auditorii diferite. Pentru unii, faptul se opune adevărului teoretic precum contingentul necesarului, pentru alţii, precum realul schematicului; putem de asemenea concepe raportul lor în aşa fel încât enunţul unui fapt să fie un adevăr şi orice adevăr să enunţe un fapt.

Atunci când din maniera de a concepe raporturile lor reciproce rezultă un primat al faptelor sau al adevărurilor, faptele şi adevărurile nu pot fi utilizate cu exact aceeaşi valoare ca punct de plecare al argumentării. Doar unul din cele două este presupus a beneficia pe deplin de acordul auditoriului universal. Dar să nu uităm că acest primat nu este în general invocat decât atunci când cele două tipuri de obiecte sunt confruntate. Dimpotrivă, în practica de fiecare zi, fapte şi sisteme pot fi luate fără distincţie în consideraţie ca punct de plecare al argumentării.

---

[1] J. PIAGET, *Traité de logique*, p. 30.

Cel mai adesea, se utilizează fapte şi adevăruri (teorii ştiinţifice, adevăruri religioase, spre exemplu) ca obiecte de acord distincte, dar între care există legături ce permit transferul acordului: certitudinea faptului A, combinat cu credinţa în sistemul S, antrenează certitudinea faptului B, adică a admite faptul A, plus teoria S, înseamnă a admite B.

În loc să fie admis ca o legătură certă, raportul între A şi B poate să nu fie decât probabil: se va admite că apariţia faptului A antrenează, cu o anumită probabilitate, apariţia lui B. Când gradul de probabilitate al lui B poate fi calculat în funcţie de fapte şi de o teorie în legătură cu care acordul este necontestat, probabilitatea prevăzută nu este obiectul unui acord de o altă natură decât acordul care priveşte faptul cert. Acesta este motivul pentru care asimilăm unor acorduri despre fapte pe cele care privesc probabilitatea evenimentelor de un anumit tip, în măsura în care este vorba despre probabilităţi calculabile.

Kneebone[1] subliniază foarte just în această privinţă că verosimilitatea („likelihood") se aplică unor propoziţii, concluziilor inductive în special şi, prin aceasta, nu este o cantitate măsurabilă, în timp ce probabilitatea este un raport numeric între două propoziţii care se aplică unor date empirice specifice, bine definite, simple. Domeniul probabilităţii este deci legat de cel al faptelor şi al adevărurilor şi se caracterizează pentru fiecare auditoriu în funcţie de acestea.

§ 17. Prezumţiile

În afară de fapte şi de adevăruri, toate auditoriile admit prezumţii. Acestea beneficiază şi de acordul universal, totuşi adeziunea la prezumţii nu este maximă, ne aşteptăm ca această adeziune să fie întărită, la un moment dat, de alte elemente. Cei care admit prezumţia contează chiar, de obicei, pe această întărire.

O argumentare prealabilă poate tinde să stabilească ideea că există anumite prezumţii, tot aşa cum o argumentare poate tinde să arate că ne aflăm în prezenţa unui fapt. Dar cum prezumţiile, prin natura lor, sunt predispuse la a fi întărite, se pare că, în legătură cu acest punct, o

[1] G. T. KNEEBONE, Induction and Probability, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. L, p. 36.

nuanță importantă trebuie să fie subliniată: în timp ce justificarea unui fapt riscă întotdeauna să-i diminueze statutul, nu același lucru se întâmplă în ceea ce privește prezumțiile; pentru a-și păstra statutul, nu este deci deloc nevoie ca ele să fie detașate de o eventuală argumentare prealabilă. Totodată, cel mai adesea, prezumțiile sunt admise de la bun început, ca punct de plecare al argumentărilor. Vom vedea chiar că unele pot fi impuse unor auditorii legate prin convenții.

Utilizarea prezumțiilor duce la enunțuri a căror verosimilitate nu decurge deloc dintr-un calcul aplicat unor date de fapt și nu ar putea decurge dintr-un astfel de calcul, chiar perfecționat. Desigur, frontierele dintre probabilitatea calculabilă - cel puțin în principiu - și verosimilitate pot varia în funcție de concepțiile filosofice. Dar, pentru a aduce enunțurile ce rezultă din prezumții la enunțuri de probabilitate calculabilă, ar trebui să le modificăm, în orice caz, formularea și forța argumentativă. Să citățm câteva prezumții de uzaj curent: prezumția conform căreia calitatea unui act o manifestă pe cea a persoanei care l-a făcut; prezumția de credulitate naturală, care face ca prima noastră mișcare să fie aceea de a considera drept adevărat ceea ce ni se spune și care este admisă atâta timp și în măsura în care nu avem motiv să ne îndoim; prezumția de interes după care tragem concluzia că orice enunț adus la cunoștința noastră este presupus a ne interesa; prezumția care privește caracterul rațional al oricărei acțiuni umane.

Prezumțiile sunt legate în fiecare caz particular de ceea ce este normal și de ceea ce este verosimil. O prezumție mai generală decât toate cele pe care le-am menționat este aceea că există pentru fiecare categorie de fapte și, mai ales, pentru fiecare categorie de comportamente un aspect considerat normal ce poate servi drept bază pentru raționamente. Existența chiar a acestei legături între prezumții și normal constituie o prezumție generală admisă de către toate auditoriile. Se prezumă, până la proba contrarie, că normalul este ceea ce se va produce, sau s-a produs, sau mai degrabă că normalul este o bază pe care putem conta în raționamentele noastre[1]. Această bază corespunde oare unei reprezentări ce poate fi definită în termeni de distribuție statistică a frecvențelor? Nu, fără îndoială. Și acesta este unul

[1] Cf. F. GONSETH, La notion du normal, *Dialectica*, 3, pp. 243-252.

din motivele care ne obligă să vorbim despre prezumții și nu despre probabilitate calculată. Cel mult se poate spune că, *grosso modo*, ideea pe care ne-o facem despre normal, în raționamentele noastre – în afara cazurilor în care calculul frecvențelor este efectiv practicat și în care ideea curentă despre normal este eliminată pentru a face loc celei de caracteristică a unei distribuții –, oscilează între diferite aspecte. Servindu-ne de limbajul statistic pentru a descrie aceste aspecte, vom spune că noțiunea de *normal* acoperă cel mai adesea, în același timp și de o manieră divers accentuată, după caz, ideile de medie, de mod ca și de parte mai mult sau mai puțin întinsă a unei distribuții.

Astfel normalul, atunci când este vorba despre capacitatea care i se cere unui șofer, este tot ceea ce depășește un minim; atunci când este vorba despre viteza unei mașini care a răsturnat un pieton, este tot ceea ce este inferior unui maxim. În alte cazuri, atenția se referă la toată partea centrală a curbei de distribuție, iar normalul se opune excepționalului: dacă ne imaginăm o distribuție binomială, normalul se referă cel mai adesea la modul înconjurat de o anumită marjă în ambele sensuri.

Ca o caracteristică a unei populații (în sensul larg al acestui termen și oricare ar fi elementele sale, animate sau inanimate, obiecte sau comportamente), este *modul* care domină cu certitudine în toate prezumțiile bazate mai degrabă pe obișnuit decât pe *medie*; este modul pe care îl regăsim ca punct de comparație în aprecierile de *mare* și de *mic*; el este cel pe care îl găsim la baza tuturor raționamentelor asupra comportamentului, la baza prezumțiilor care pot justifica acel *Einfühlung* și pe care oratorii îl utilizează atât de mult atunci când roagă stăruitor auditoriul să se pună în locul protejaților săi.

Dacă prezumția bazată pe normal nu poate decât rareori să fie redusă la o evaluare de frecvențe și la utilizarea unor caracteristici determinate de distribuție statistică, nu este mai puțin util să clarificăm noțiunea uzuală de normal arătând că el depinde întotdeauna de grupul de referință, adică de categoria totală în funcție de care se stabilește. Trebuie să notăm că acest grup – care este adesea un grup social – nu este aproape niciodată desemnat în mod explicit. Probabil că interlocutorii se gândesc rareori la aceasta; este totuși clar că toate prezumțiile bazate pe normal implică un acord cu privire la acest grup de referință.

Acest grup este, în majoritatea cazurilor, cât se poate de instabil. Într-adevăr, dacă anumiți indivizi se îndepărtează în comportamentul lor de ceea ce este considerat normal, conduita lor poate modifica acest normal (statistic, vom spune că el poate modifica media); dar, dacă individul se îndepărtează de normal dincolo de anumite limite, el va fi exclus din grup și, ca urmare, grupul de referință va fi cel modificat. Individul va fi considerat nebun și exclus din comunitate, sau prea prost crescut pentru a face parte dintre cei pe care îi frecventează lumea bună. Să citâm un procedeu care ni se pare bazat pe o astfel de excludere:

> - Dumneavoastră, domnule, spuse Bloch întorcând-se către domnul d'Argencourt, căruia îi fusese prezentat odată cu celelalte persoane, sunteți cu siguranță partizan al lui Dreyfus, căci în străinătate toată lumea este de partea lui.
>
> - Este o afacere care nu-i privește decât pe francezi, nu-i așa? răspunse domnul d'Argencourt cu acea insolență specială care constă în a-i atribui interlocutorului o părere pe care știi bine că nu o împărtășește, de vreme ce tocmai a emis una opusă[1].

Înseamnă să-l excluzi pe interlocutor dintre oamenii cumsecade la care această opinie este normală și la care ai deci dreptul să-i prezumi existența. Nu numai grupul de referință este instabil, ci și felul de a-l considera poate varia: ne gândim uneori la grupul real sau fictiv care acționează într-un anumit fel, uneori conform opiniei comune, care îi privește pe cei care acționează în cutare fel, sau conform opiniei celor considerați purtătorii de cuvânt ai acestei opinii comune, sau conform acelui ceva considerat de obicei ca fiind opinia acestor purtători de cuvânt. Aceste concepții diverse ale grupului de referință vor juca adesea, în argumentare, una împotriva celeilalte.

În orice argumentare judiciară intervin variațiile grupului de referință. Vechea opoziție dintre argumentarea prin motivele crimei și prin conduita acuzatului corespunde la două grupuri de referință diferite: primul mai larg, al doilea mai specific, adică, în al doilea caz, se extrag prezumțiile din ceea ce este normal pentru niște oameni care s-au comportat, toată viața lor, precum acuzatul.

---

[1] M. PROUST, *În căutarea timpului pierdut*, vol. 3: *Guermantes*, II, p.85. (Ed. rom.: Univers, Buc., 1989, p. 219; *n.t.*)

Într-o manieră generală, orice complement de informație poate provoca o schimbare a grupului de referință și prin aceasta ne poate modifica concepția despre ceea ce este remarcabil, monstruos. Rolul oratorului va fi adesea acela de a favoriza această modificare, oferind informații noi. Când avocatul acuzatului se bazează pe circumstanțe atenuante, el sugerează schimbarea grupului de referință: comportamentul prezumat, acela care va servi drept criteriu pentru a-l judeca pe acuzat, va fi de acum înainte comportamentul normal al acestui nou grup de referință. Pe de altă parte, dacă cercul relațiilor noastre se lărgește, anumite dotări naturale care ni se par remarcabile își vor pierde acest caracter, pentru că vom avea ocazia să le întâlnim adesea. Invers, faptul că un deces are loc în rândul locuitorilor unui oraș mare, nimic mai normal; dacă același eveniment afectează micul cerc al relațiilor noastre, îl găsim extraordinar. Opoziția dintre cele două grupuri de referință este cea care permite, în același timp, unora să se mire că un muritor moare și altora să se mire de această mirare.

Dacă prezumțiile legate de normal sunt un obiect de acord, trebuie, în afară de aceasta, să existe un acord subiacent cu privire la grupul de referință al acestui normal. Majoritatea argumentelor care tind să arate că este extraordinar, contrar oricărei prezumții, faptul că omul și-a putut găsi un glob pe măsura sa, presupun, fără a o spune cel mai adesea, că grupul de referință, cel al globurilor locuibile, este extrem de redus. Dimpotrivă, un astronom ca Hoyle, care consideră că lumile locuibile sunt extrem de numeroase, va spune cu umor că, dacă globul nostru nu ar fi locuibil, am fi în altă parte[1].

Adesea chiar noțiunile utilizate în argumentare presupun unul sau mai multe grupuri de referință care determină normalul, fără ca acest lucru să fie explicit; este cazul, spre exemplu, al noțiunii juridice de neglijență: discuțiile referitoare la această noțiune vor face singure să apară existența acestor grupuri.

Acordul bazat pe prezumția normalului este presupus valabil pentru auditoriul universal întocmai ca acordul asupra faptelor verificate și asupra adevărurilor. De asemenea, acest acord este adesea greu de deosebit de acordul asupra faptelor. Faptele prezumate sunt, la

[1] F. HOYLE, *The nature of the universe*, p. 90.

un moment dat, tratate ca fiind echivalente cu fapte observate şi pot servi, ca şi acestea, drept premisă pentru argumentări. Aceasta, desigur, până la punerea în discuţie a prezumţiei. S-a operat deci un salt, prin care normalul ajunge să coincidă cu ceva unic, care nu s-a întâmplat decât o dată şi care nu se va mai întâmpla niciodată. Să notăm că, precizând din ce în ce mai mult condiţiile pe care trebuie să le satisfacă membrii grupului de referinţă, s-ar putea ajunge, efectiv, la a-l reduce pe acesta din urmă la un singur individ. Totuşi, chiar şi atunci, prezumţia referitoare la conduita acestui individ şi conduita reală a grupului de referinţă nu se confundă, iar saltul ciudat despre care este vorba, care permite raţionarea asupra faptelor prezumate în acelaşi fel ca asupra faptelor observate, s-ar mai păstra încă.

§ 18. Valorile

Alături de fapte, de adevăruri şi de prezumţii, caracterizate prin acordul auditoriului universal, trebuie să facem loc, în inventarul nostru, unor obiecte de acord în legătură cu care nu se speră decât adeziunea unor grupuri particulare: acestea sunt valorile, ierarhiile şi locurile preferabilului.

A fi de acord în legătură cu o valoare înseamnă să admitem că un obiect, o fiinţă sau un ideal trebuie să exercite asupra acţiunii şi asupra dispoziţiilor la acţiune o influenţă anume, de care se poate ţine cont într-o argumentare, fără a se considera totuşi că acest punct de vedere se impune tuturor. Existenţa valorilor, ca obiecte de acord ce permit o comuniune asupra unor moduri particulare de a acţiona, este legată de ideea de multiplicitate a grupurilor. Pentru antici, enunţurile care privesc ceea ce noi numim valori, în măsura în care ele nu erau tratate ca adevăruri indiscutabile, erau înglobate cu tot felul de afirmaţii verosimile în grupul nediferenţiat al *opiniilor*. Aceasta este şi maniera în care le priveşte Descartes în maximele moralei sale provizorii:

> Astfel, acţiunile noastre nesuferind adesea nici o amânare, este un adevăr foarte sigur că, atunci când nu ne stă în putinţă să alegem opiniile cele mai adevărate, trebuie să urmăm pe cele mai probabile; ...şi să le socotim, după aceea, nu ca îndoielnice în aplicarea lor, ci ca foarte

adevărate şi foarte sigure, numai fiindcă raţiunea însăşi care ne-a determinat să le alegem este dreaptă şi sigură[1].

Descartes marchează în această maximă caracterul precar şi totodată indispensabil al valorilor. El vorbeşte despre opinii probabile, dar de fapt este vorba de o opţiune care se raportează la ceea ce am numi noi astăzi valori. Într-adevăr, ceea ce el califică drept raţiune foarte adevărată şi foarte sigură este, aşteptând o certitudine filosofică, valoarea aparent incontestabilă care se acordă unei conduite umane eficiente.

Valorile intervin, la un moment dat, în toate argumentările. În raţionamentele de ordin ştiinţific, ele sunt în general împinse către originea formării conceptelor şi regulilor care constituie sistemul în cauză şi către sfârşitul raţionamentului, în măsura în care acesta vizează valoarea adevărului. Desfăşurarea raţionamentului este, pe cât posibil, exceptată de la aceasta; această purificare îşi atinge maximumul în ştiinţele formale. Dar în domeniile juridic, politic, filosofic, valorile intervin ca bază de argumentare de-a lungul dezvoltărilor. Se apelează la ele pentru a angaja auditorul să facă anumite alegeri mai degrabă decât altele, şi mai ales pentru a justifica aceste alegeri, astfel încât să devină acceptabile şi aprobate de alteritate.

Într-o discuţie, nu ne putem sustrage valorii negând-o pur şi simplu: tot aşa cum, dacă contestăm că ceva este un fapt, trebuie să dăm motivele acestei alegaţii („Nu percep acest lucru", ceea ce echivalează cu a spune „Eu percep altceva"), după cum, atunci când este vorba despre o valoare, ea poate fi descalificată, subordonată altora sau interpretată, dar nu pot fi, în bloc, respinse toate valorile: ne-am afla, din acel moment, în domeniul forţei şi nu în cel al discuţiei. Gangsterul care dă întâietate securităţii personale o poate face fără explicaţie, dacă se limitează la domeniul acţiunii. Dar imediat ce doreşte să justifice această întâietate în faţa altcuiva sau în faţa lui însuşi, el trebuie să recunoască celelalte valori care îi sunt invocate pentru a le putea combate. În acest sens, valorile sunt comparabile cu faptele: imediat ce unul dintre interlocutori le invocă, trebuie să argumentăm pentru a

[1] DESCARTES, *Discurs asupra metodei*, partea a III-a, p.75. (Ed. rom.: Mondero, Bucureşti, 1999, Partea a III-a, p. 30; *n.t.*)

scăpa de ele, cu riscul de a refuza discuția; și, în general, argumentul va implica faptul că sunt admise alte valori.

Concepția noastră, care consideră valorile drept obiecte de acord ce nu cer adeziunea auditoriului universal, se loveşte de diverse obiecțiuni.

Nu sunt neglijate oare, în beneficiul acestei distincții, alte diferențe mai importante? Nu ne putem oare mulțumi să spunem că faptele şi adevărurile exprimă realul, în timp ce valorile privesc o atitudine față de real? Dar dacă atitudinea față de real ar fi universală, nu am mai distinge-o de adevăruri. Doar aspectul său non universal ne permite să-i acordăm un statut particular. Este într-adevăr greu de crezut că anumite criterii pur formale pot intra discuție. Căci un acelaşi enunț, după locul pe care îl ocupă în discurs, după ceea ce anunță, respinge, corectează, va putea fi înțeles în legătură cu ceea ce se consideră în mod obişnuit fapt sau cu ceea ce se consideră valoare. Pe de altă parte, statutul enunțurilor evoluează: inserate într-un sistem de credințe despre care se pretinde că are valoare în ochii tuturor, anumite valori pot fi tratate ca fapte sau ca adevăruri. Pe parcursul argumentării, şi uneori printr-un proces destul de lent, se va recunoaşte probabil că este vorba despre obiecte de acord care nu pot pretinde adeziunea auditoriului universal.

Dar, dacă în aceasta constă, în opinia noastră, caracteristica valorilor, ce se poate spune despre ceea ce se consideră de la bun început ca fiind valori universale sau absolute, precum *Adevărul, Binele, Frumosul, Absolutul*?

Năzuința spre acordul universal, în ceea ce le priveşte, pare că rezultă doar din generalitatea lor; nu se poate considera că ele contează pentru un auditoriu universal decât cu condiția să nu li se specifice conținutul. Din momentul în care încercăm să le precizăm, nu mai întâlnim decât adeziunea auditoriilor particulare.

Valorile universale merită, după E. Dupréel, să fie numite „valori de persuasiune" pentru că ele sunt

> *mijloace de persuasiune* care, din punctul de vedere al sociologului, *nu sunt decât aşa ceva*, strict, un fel de instrumente spirituale total separabile de materia pe care ne permit să o modelăm, anterioare momentului în care

ne servim de ele şi rămânând intacte după ce au servit, disponibile, ca şi înainte, pentru alte ocazii[1].

Este o concepţie care pune în mod admirabil în evidenţă rolul argumentativ al acestor valori. Instrumentele, cum le numeşte Dupréel, sunt utilizabile în faţa tuturor auditoriilor: valorile particulare pot fi întotdeauna legate de valorile universale şi pot servi la determinarea acestora. Auditoriul real va putea să se considere cu atât mai apropiat de un auditoriu universal, cu cât valoarea particulară va părea că se estompează în faţa valorii universale pe care o determină. Prin urmare, aceste valori se prezintă ca universale şi aspiră la un statut asemănător celui al faptelor în măsura în care sunt vagi. În măsura în care sunt clare, ele se prezintă doar ca fiind conforme cu aspiraţiile unor anumite grupuri particulare. Rolul lor este deci de a justifica alegeri în legătură cu care nu există acord unanim, înserându-le într-un fel de cadru vid, dar peste care domneşte un acord mai larg. Deşi realizat cu privire la o formă vidă, acesta nu are o semnificaţie mai puţin importantă: el dovedeşte că suntem hotărâţi să depăşim acordurile particulare, măcar ca intenţie, şi că recunoaştem importanţa pe care trebuie să o atribuim acordului universal a cărui realizare este permisă de aceste valori.

§ 19. Valori abstracte şi valori concrete

Argumentarea asupra valorilor necesită o distincţie, pe care o considerăm fundamentală şi care a fost prea mult neglijată, între valori abstracte, precum dreptatea sau veracitatea, şi valori concrete, precum Franţa sau Biserica. Valoarea concretă este cea care se leagă de o fiinţă vie, de un grup determinat, un obiect particular, atunci când sunt considerate în unicitatea lor. Valorizarea concretului şi valoarea acordată unicului sunt strâns legate: a dezvălui caracterul unic a ceva înseamnă a-l valoriza prin chiar acest fapt. Scriitorii romantici, revelându-ne caracterul unic al anumitor fiinţe, al anumitor grupuri, al anumitor momente istorice, au provocat, chiar în gândirea filosofică, o reacţie împotriva raţionalismului abstract, reacţie care se evidenţiază prin locul excepţional acordat persoanei umane, valoare concretă prin excelenţă.

[1] E. DUPRÉEL, *Sociologie générale*, pp. 181-182.

În timp ce morala occidentală, în măsura în care se inspiră din concepțiile greco-romane, pune preț mai ales pe observarea regulilor valabile pentru toți și în orice circumstanțe, există comportamente și virtuți care nu pot fi concepute decât în raport cu valori concrete. Noțiunile de *angajament*, de *fidelitate*, de *loialitate*, de *solidaritate*, de *disciplină* sunt de acest tip. În același fel cele cinci obligații universale ale lui Confucius[1], între guvernanți și guvernați, între tată și fiu, între soț și soție, între frate mai mare și frate mai mic, între prieteni, sunt expresia importanței acordate unor relații personale între indivizi care constituie unii pentru alții valori concrete.

De fapt, oricare ar fi valorile dominante într-un mediu de cultură, viața spirituală nu poate evita să se sprijine atât pe valori abstracte, cât și pe valori concrete. Se pare că au existat mereu persoane care acordă mai multă importanță unora decât altora; ele constituie probabil familii caracteriale. În orice caz, acestea ar avea drept trăsătură distinctivă nu pe aceea de a neglija complet valori de un anumit tip, ci de a le subordona celor de celălalt tip. Se va opune lui Erasmus, care prefera o pace nedreaptă unui război drept, cel care prefera prieteniei lui Platon valoarea abstractă a adevărului.

Argumentarea se bazează, după împrejurări, când pe valorile abstracte, când pe valorile concrete; uneori, este dificil de perceput rolul pe care îl joacă atât unele, cât și celelalte. Când spunem că oamenii sunt egali pentru că sunt copiii unui aceluiași Dumnezeu, se pare că ne sprijinim pe o valoare concretă pentru a găsi o valoare abstractă, cea a egalității; dar am putea spune de asemenea că nu este vorba, în acest caz, decât despre valoarea abstractă care se exprimă apelând, prin analogie, la o relație concretă; în ciuda folosirii lui *pentru că*, punctul de plecare s-ar găsi în valoarea abstractă.

Nicăieri nu se observă mai bine acest du-te-vino de la valoarea concretă la valorile abstracte și invers decât în raționamentele referitoare la Dumnezeu, considerat, în același timp, valoare abstractă abso-

---

[1] KOU HONG MING și Francis BORREY, *Le catéchisme de Confucius*, p. 69, după *Tchoung-young*, cap. XX, § 7 (G. PAUTHIER, *Confucius et Mencius*, p. 83); cf. și *Hsiâo-King (clasic al devotamentului filial). Sacred books of the East*, vol. III, trad. de J. LEGGE, în special p. 482.

lută şi Fiinţă perfectă. Dumnezeu este oare perfect pentru că este întruparea tuturor valorilor abstracte? O calitate este oare perfecţiune pentru că anumite concepţii despre Dumnezeu ne permit să i-o acordăm? Este greu de determinat în acest fel o prioritate oarecare. Poziţionările contradictorii ale unui Leibniz, pe această temă, sunt foarte instructive. El ştie că Dumnezeu este perfect, dar ar vrea ca această perfecţiune să se poată justifica şi ca tot ceea ce decide Dumnezeu să nu fie bun numai pentru acest motiv, că l-a făcut Dumnezeu[1]. Universalitatea principiului raţiunii suficiente cere să existe o raţiune suficientă, o conformitate cu o regulă, care să justifice alegerea divină. Dar, din contră, credinţa în perfecţiunea divină precede orice dovadă pe care Leibniz ar putea-o furniza şi constituie punctul de plecare al teologiei sale. La un mare număr de gânditori, Dumnezeu este modelul care trebuie urmat, în orice privinţă. De aceea a putut furniza Kenneth Burke o listă foarte lungă a tuturor valorilor abstracte care şi-au găsit temeiul în Fiinţa perfectă[2].

Ideologiile care nu voiau să recunoască în Dumnezeu temeiul tuturor valorilor au fost obligate să recurgă la nişte noţiuni, de un alt ordin, precum cea de stat sau de umanitate: aceste noţiuni, de asemenea, pot fi concepute, fie ca valori concrete de tipul persoanei, fie ca rezultat al unor raţionamente bazate pe valori abstracte.

O aceeaşi realitate, un grup social, spre exemplu, va fi tratat când ca valoare concretă şi unică, când ca o mulţime de indivizi care vor fi opuşi unuia singur sau unora, cu ajutorul unor argumentări prin număr, pentru care orice idee de valoare concretă este complet străină. Ceea ce este valoare concretă, în anumite cazuri, nu este întotdeauna: pentru ca o valoare să fie concretă, trebuie privită sub aspectul său de realitate unică; a declara că cutare valoare este, odată pentru totdeauna, o valoare concretă, constituie o poziţionare arbitrară.

Anumite valori concrete sunt utilizate cel mai adesea pentru a întemeia valorile abstracte şi invers. Pentru a şti ce conduită este virtuoasă, ne întoarcem frecvent către un model pe care ne străduim să-l

---

[1] LEIBNIZ, éd. Gerhardt, vol. IV, *Disertaţie metafizică*, II, p. 427. (Ed. rom.: Humanitas & Central European University Press, Bucureşti, 1996, p. 10; *n.t.*)

[2] Kenneth BURKE, *A Rhetoric of motives*, pp. 299-300.

imităm. Relația de prietenie și actele la care ea conduce îi vor furniza lui Aristotel un criteriu de evaluare:

> Tot așa, lucrurile din care se pot împărtăși prietenii sunt preferabile lucrurilor pe care vrem să le facem pentru prieteni mai degrabă decât pentru primul om ce ne iese în cale. Așa de exemplu, este preferabil să lucrăm drept și să facem binele față de simpla aparență de a lucra drept și a face binele. Căci preferăm să facem bine prietenilor, nu să părem că le facem binele, dar când este vorba de primii ce ne ies în cale se întâmplă invers[1].

Fénelon, dimpotrivă, este indignat de faptul că anumite virtuți sunt proslăvite mai mult decât altele pentru că au fost practicate de un om pe care vrem să-l lăudăm în timp ce „nu trebuie lăudat un erou decât pentru a face ca poporul să-i afle virtuțile, pentru a-l incita pe acesta să le imite"[2].

Nevoia de a ne sprijini pe valori abstracte este probabil legată în mod esențial de schimbare. Ele ar exprima un spirit revoluționar. Am văzut importanța pe care o acordau chinezii valorilor concrete. Aceasta ar ține de imobilismul Chinei.

Valorile abstracte pot servi cu ușurință criticii pentru că ele nu se referă la persoane ci par a furniza criterii celui care vrea să modifice ordinea stabilită. Pe de altă parte, atâta timp cât o schimbare nu este dorită, nu există nici un motiv să se formuleze incompatibilități. Or, valorile concrete se pot armoniza întotdeauna; de vreme ce concretul există, înseamnă că el este posibil, înseamnă că el realizează o anumită armonie. Din contră, valorile abstracte, împinse până la extrem, sunt inconciliabile: este imposibil să pui de acord în abstract virtuți precum dreptatea și mila. Probabil că nevoia de schimbare, în Occident, a incitat la argumentarea asupra valorilor abstracte, pentru că se pretează mai bine la formularea de incompatibilități. De altfel, confuzia dintre aceste noțiuni abstracte ar permite, atunci când aceste incompatibilități au fost formulate, formarea unor noi concepții despre aceste valori. O

---

[1] ARISTOTEL, *Topica*, cartea III, cap. 2, 118 *a*. (Ed. rom.: Editura IRI, București,1998, vol. 2, pag. 369; *n.t.*)

[2] FÉNELON, ed. Lebel, t. XXI: *Dialogues sur l'éloquence*, pp. 24-25.

viață intensă a valorilor ar deveni astfel posibilă, o refacere continuă, o remodelare constantă.

Ar fi mai ușor să ne sprijinim pe valorile concrete atunci când este vorba despre a conserva decât despre a reînnoi. Iar motivul pentru care conservatorii se consideră realiști este, probabil, acela că ei pun în prim-plan astfel de valori. Noțiunile de fidelitate, de loialitate și de solidaritate, legate de valori concrete, caracterizează de altfel adesea argumentarea conservatoare.

§ 20. Ierarhiile

Argumentarea se sprijină nu numai pe valori, abstracte și concrete, dar și pe ierarhii, precum superioritatea oamenilor asupra animalelor, a zeilor asupra oamenilor. Fără îndoială, aceste ierarhii ar fi justificabile cu ajutorul unor valori, dar la modul cel mai general nu se va pune problema să li se caute o bază decât atunci când va fi vorba de a le apăra; adesea, de altfel, ele vor rămâne implicite, ca ierarhia între persoane și lucruri din acest pasaj în care Scheler, arătând că valorile pot fi ierarhizate după susținerea de care se bucură, a tras concluzia că, prin însăși natura lor, valorile referitoare la persoane sunt superioare valorilor referitoare la lucruri[1].

Ierarhiile admise se prezintă practic sub două aspecte caracteristice: alături de ierarhiile concrete, ca aceea care exprimă superioritatea oamenilor asupra animalelor, există ierarhii abstracte, ca aceea care exprimă superioritatea a ceea ce este drept asupra a ceea ce este util. Evident, ierarhiile concrete se pot referi, ca în exemplul de mai sus, la clase de obiecte; dar fiecare dintre ele este privit în unicitatea lui concretă.

Se poate concepe ca, într-o ierarhie cu mai mulți termeni, A să fie superior lui B și ca B să fie superior lui C, fără ca fundamentele care ar putea fi invocate în favoarea fiecăreia dintre aceste superiorități să fie aceleași, ba chiar fără a se furniza vreun motiv pentru aceste superiorități. Dar, dacă se recurge la principii abstracte, acestea introduc în general în raporturile dintre lucruri o ordine care transformă simpla

[1] Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, pp. 98-99.

superioritate, preferabilul, în ierarhie sistematică, în ierarhie în sens strict. În aceste cazuri, un acelaşi principiu abstract, de aplicare repetabilă, poate stabili ansamblul ierarhiei: spre exemplu, anterioritatea, faptul de a genera, de a conţine pot constitui criteriu de ierarhizare.

O astfel de ierarhie se distinge net de simplul preferabil prin aceea că ea asigură o ordonare a tot ceea ce se supune principiului care o guvernează. Aşa se face că, după Plotin, toate elementele realului formează o ierarhie sistematizată, ceea ce este cauză sau principiu care trebuie să ocupe un rang superior celui care este efect sau consecinţă[1]. În anumite cazuri, un al doilea principiu poate stabili o ierarhie între termeni cărora primul principiu nu le permite ierarhizarea: putem completa o ierarhizare a genurilor animale, după un oarecare principiu, cu o ierarhizare a speciilor fiecărui gen după un alt principiu. Am putea găsi la Sfântul Toma aplicaţii curioase ale acestei dualităţi de principii, în special la ierarhizarea îngerilor[2].

Unul dintre principiile de ierarhizare cele mai uzuale este cantitatea mai mare sau mai puţin mare a ceva. În acest fel, vom avea, alături de ierarhii de valori bazate pe preferinţa acordată uneia dintre aceste valori, ierarhii propriu-zise bazate pe cantitatea unei aceleiaşi valori: eşalonul superior este caracterizat printr-o mai mare cantitate din cutare caracter.

Acestor ierarhii cantitative li s-ar opune ierarhiile eterogene. Ierarhizarea valorilor abstracte neordonate din punct de vedere cantitativ nu implică ca aceste valori să fie independente. Ba dimpotrivă. Vom vedea că valorile sunt în general considerate ca fiind legate între ele; chiar această legătură este adesea baza subordonării lor: spre exemplu, atunci când valoarea care este scop este considerată superioară celei care este mijloc, valoarea care este cauză superioară celei care este efect. Totuşi, în multe cazuri, ierarhizarea admisă ar fi susceptibilă de a se baza pe recurgerea la nişte scheme de legătură, dar acestea nu sunt explicite şi nu avem siguranţa că sunt prezente în mintea auditorilor; spre exemplu, unii ar considera adevărul ca

---

[1] PLOTIN, *Enneade*, V, 5, § 12.

[2] Cf. GILSON, *Tomismul*, pp. 240-242. (Ed. rom.: Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 256-259; *n.t.*)

superior binelui, fără a se gândi să expliciteze fundamentele posibile ale acestei superiorități, fără a căuta să stabilească care ar fi legătura de subordonare a unuia față de celălalt, nici chiar de ce natură ar putea fi ea.

Ierarhiile de valori sunt, fără îndoială, mai importante din punctul de vedere al structurii unei argumentări decât valorile înseşi. Într-adevăr, majoritatea acestora sunt comune unui mare număr de auditorii. Ceea ce caracterizează fiecare auditoriu sunt mai puțin valorile pe care le admite acesta, cât maniera în care le ierarhizează.

Valorile, chiar dacă sunt admise de numeroase auditorii particulare, sunt admise cu mai multă sau mai puțină forță. Intensitatea de adeziune la o valoare în raport cu intensitatea cu care se aderă la o alta determină între aceste valori o ierarhie de care trebuie să se țină seama. Când această intensitate nu este cunoscută cu suficientă precizie, oratorul o poate utiliza întrucâtva liber pe fiecare dintre valori, fără a trebui să justifice în mod obligatoriu preferința pe care o dă uneia dintre ele, întrucâ nu este vorba despre răsturnarea unei ierarhii admise. Dar acest caz este relativ rar. Aproape întotdeauna, valorile nu numai că se bucură de o adeziune de intensitate diferită, ci, în plus, sunt admise nişte principii care permit ierarhizarea lor. Este unul din punctele în legătură cu care mulți filosofi care se ocupă de valori au neglijat să atragă atenția. Pentru că au studiat valorile, într-o oarecare măsură, în ele însele, independent de utilizarea lor argumentativă practică, ei au insistat, pe bună dreptate, pe convergența valorilor, neglijând prea adesea ierarhizarea lor, soluție a conflictelor care le opun.

Să notăm totuşi că aceste ierarhii nu împiedică independența relativă a valorilor. Aceasta ar fi compromisă dacă principiile care permit această ierarhizare ar fi fixate odată pentru totdeauna: s-ar ajunge în acest caz la un monism al valorilor. Dar nu aşa se prezintă în practică ierarhiile: fundamentele lor sunt tot atât de multiple ca înseşi valorile pe care le coordonează.

Să luăm, pentru a ilustra teza noastră, diferite maniere de a privi raporturile existente între certitudinea unei cunoaşteri şi importanța sau interesul pe care ea îl poate prezenta. Isocrate şi Sfântul Toma dau întâietate mai degrabă importanței decât certitudinii. Pentru Isocrate:

> Este preferabil să avem în legătură cu subiecte utile o opinie rezonabilă, decât cunoştinţe exacte referitoare la nişte inutilităţi[1].

Regăsim un fel de ecou amplificat şi dramatizat al acestui pasaj, dar în cu totul altă perspectivă, în gândirea Sfântului Toma:

> Spiritelor obsedate de setea de divinitate, în zadar li se vor oferi cunoştinţele cele mai certe cu privire la legile numerelor sau la structura universului. Îndreptându-şi atenţia către un obiect care se sustrage cunoaşterii lor, acestea se străduiesc să ridice un colţ al vălului, foarte fericite să perceapă, uneori chiar în întunericul cel mai des, câteva raze ale luminii eterne care îi va lumina într-o zi. Acelora li se par mai dezirabile cele mai slabe cunoştinţe cu privire la realităţile cele mai înalte, celor mai complete certitudini cu privire la cele mai mărunte obiecte[2].

Într-un sens invers, J. Benda aminteşte un pasaj dintr-o scrisoare inedită a lui Lachelier către Ravaisson: „Subiectul pe care-l voi lua drept teză nu este cel pe care vi l-am anunţat; este un subiect mai îngust, *adică mai serios*"[3].

Faptul că ne simţim obligaţi să ierarhizăm valori, oricare ar fi rezultatul acestei ierarhizări, provine din aceea că urmărirea simultană a acestor valori creează incompatibilităţi, obligă la alegeri. Este chiar una dintre problemele fundamentale pe care trebuie să le rezolve aproape toţi oamenii de ştiinţă. Să luăm exemplul celor care se ocupă cu „Content analysis", care are ca scop pe acela de a descrie obiectiv, sistematic şi cantitativ conţinutul manifest al oricărui fel de comunicare[4].

> O problemă de analiză a conţinuturilor care revine mereu, scrie Lasswell, este de a găsi cel mai bun echilibru între siguranţă şi valoare semnificativă. Noi putem fi cu totul siguri de frecvenţa cu care apare orice cuvânt ales, dar acest lucru poate fi de importanţă minimă[5].

---

[1] ISOCRATE, *Discursuri*: *Elogiul Elenei*, § 5.

[2] E. Gilson, *Tomismul*, p. 40 (cf. *Sum. Theol.*, I, 1, 5, ad$_1$; *ibid.*, I-II, 66, 5, ad$_3$; *Sup. lib de causis*, lect. I). (Ed. rom. pp. 41-42; *n.t.*)

[3] J. Benda, *Du style d'idées*, p. 82, notă.

[4] Cf. Bernard BERELSON, Content Analysis, *Handbook of social psychology*, edited by Gardner LINDZEY.

[5] H. D. LASSWELL, N. LEITES and Associates, *Language of politics*, p. 66, notă.

În aceste diverse cazuri, problemele sunt diferite, ca şi contextele în care se prezintă ele, iar justificarea ierarhizării, atunci când este dată, poate varia, dar procesul argumentativ prezintă analogii frapante: el presupune existenţa unor valori admise, dar incompatibile într-o anumită situaţie; ierarhizarea, fie că rezultă dintr-o argumentare, fie că este pusă de la început, o va desemna pe cea pe care decidem să o sacrificăm[1].

§ 21. Locurile

Când este vorba despre a întemeia valori sau ierarhii, sau despre a creşte intensitatea adeziunii pe care o suscită ele, le putem lega de alte valori sau de alte ierarhii, pentru a le consolida, dar putem de asemenea recurge la premise de ordin general, pe care le vom denumi *locuri*, τοποι, de unde derivă *Topica*, sau tratatele consacrate raţionamentului dialectic.

Pentru antici, şi acest lucru pare a fi legat de grija de a sprijini efortul de a inventa al oratorului, locurile desemnează rubrici sub care pot fi clasificate argumentele: era vorba despre gruparea lor, cu scopul de a găsi mai uşor, la nevoie, materialul necesar[2]; de unde definiţia locurilor ca depozite de argumente[3]. Aristotel distingea *locurile comune*, care pot servi fără distincţie în orice ştiinţă şi neţinând de nici una; şi *locurile specifice*, care sunt proprii fie unei ştiinţe particulare, fie unui gen oratoric bine definit[4].

Locurile comune se caracterizează deci, în mod primitiv, prin generalitatea lor foarte mare, care le făcea utilizabile în toate circumstanţele. Degenerescenţa retoricii şi lipsa interesului pentru studiul locurilor din partea celor mai mulţi logicieni au condus la această consecinţă neprevăzută pe care expuneri oratorice împotriva luxului, a

---

[1] Cf. § 46: Contradicţie şi incompatibilitate.

[2] Cf. ARISTOTEL, *Topica*, VIII, cap. 14, 163 *b*.

[3] CICERO, *Topica*, II, § 7; *Partitiones oratoriae*, § 5; Quintilian, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. X, § 20.

[4] ARISTOTEL, *Retorica*, I, cap. 2, 1358 *a*; cf. Th. VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz*; Johannes STROUX, *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*.

dezmățului, a lenei etc., pe care exercițiile şcolare ne-au făcut să le repetăm până la greață, să fie calificate drept locuri comune, în ciuda caracterului lor cu total particular. Quintilian deja încercase să reacționeze împotriva acestui abuz[1], dar nu a reuşit. Din ce în ce mai mult, prin locuri comune sunt înțelese cele pe care Vico, spre exemplu, le numeşte locurile oratorice, pentru a le opune celor despre care tratează *Topica*[2]. Locurile comune din zilele noastre se caracterizează printr-o banalitate care nu exclude deloc specificitatea. Aceste locuri comune nu sunt, pe drept cuvânt, decât o aplicație pe subiecte particulare a locurilor comune, în sens aristotelician. Dar pentru că această aplicație este făcută pe un subiect tratat adesea, se derulează într-o anumită ordine, cu conexiuni prevăzute între locuri, nu ne mai gândim decât la banalitatea ei, necunoscând valoarea sa argumentativă. Am ajuns în punctul în care avem tendința de a uita că locurile formează un arsenal indispensabil, în care, orice ar fi, va trebui să caute cel care vrea să-l persuadeze pe celălalt.

Aristotel studiază, în *Topica* sa, orice specie de locuri ce pot servi de premisă unor silogisme dialectice sau retorice şi le clasifică, conform perspectivelor stabilite de filosofia sa, în locuri ale accidentului, ale genului, ale propriului, ale definiției şi ale identității. Demersul nostru va fi diferit. Pe de o parte, nu dorim să legăm punctul nostru de vedere de o metafizică particulară şi, pe de altă parte, cum nu deosebim tipurile de obiecte de acord care privesc realul de cele care privesc preferabilul, nu vom numi locuri decât premise de ordin general permițând întemeierea valorilor şi a ierarhiilor şi pe care Aristotel le studiază printre locurile accidentului[3]. Aceste locuri constituie premisele cele mai generale, adesea subînțelese, de altfel, care intervin pentru a justifica majoritatea alegerilor noastre.

O enumerare a locurilor care ar fi acorduri prime în domeniul preferabilului, din care s-ar putea deduce toate celelalte şi a căror justificare ar permite-o deci, este o acțiune a cărei posibilitate este supusă discuției. În orice caz, o astfel de acțiune ar ține de metafizică

---

[1] QUINTILIAN, *loc. cit.*

[2] VICO, *Instituzioni oratorie*, p. 20.

[3] Cf. ARISTOTEL, *Topica*, III, 2, 116 *a*-119 *a* şi *Retorica*, I, cap. 6, 7, 1362 *a*-1365 *b*.

sau de axiologie, care nu ţin de scopul nostru. Scopul nostru se limitează la examinarea şi la analiza argumentărilor concrete. Acestea se opresc la niveluri variabile. Când un acord este constatat, putem prezuma că el este întemeiat pe locuri mai general admise de interlocutori; totodată, pentru a le indica, ar trebui să recurgem la ipoteze care nu sunt câtuşi de puţin certe. Astfel ne-am considera autorizaţi probabil să ducem afirmaţia că ceea ce este mai durabil şi mai stabil este preferabil unui lucru care este mai puţin durabil şi stabil, într-un loc care pare mai general, cel al superiorităţii întregului asupra părţii: dar este important să notăm că acest din urmă loc nu este exprimat în locul despre durabil, că este vorba despre o interpretare la care interlocutorii ar putea să nu consimtă. Totuşi, un loc oarecare fiind utilizat, se poate oricând cere interlocutorului să justifice acest lucru.

Dacă locurile cele mai generale ne atrag cu cea mai mare uşurinţă atenţia, există totuşi un interes indiscutabil pentru analiza locurilor mai particulare care au întâietate în diverse societăţi şi care permit să fie caracterizate. Pe de altă parte, chiar atunci când este vorba despre locuri foarte generale, este de remarcat faptul că fiecărui loc i s-ar putea opune un loc advers: superiorităţii durabilului, care este un loc clasic, i s-ar putea opune cea a precarului, a ceva ce nu durează decât o clipă şi care este un loc romantic. De unde posibilitatea de a caracteriza societăţile, nu numai prin valori particulare care au preferinţa lor, dar şi prin intensitatea adeziunii pe care o acordă ele cutărui sau cutărui membru al unui cuplu de locuri antitetice.

Nu considerăm util, pentru înţelegerea generală a argumentării, să furnizăm o listă exhaustivă a locurilor utilizate. Această sarcină ni se pare de altfel dificil de realizat. Ceea ce ne interesează, este aspectul prin care toate auditoriile, oricare ar fi ele, sunt determinate să ţină cont de locuri, pe care le vom grupa sub câteva rubrici foarte generale: locuri ale cantităţii, ale calităţii, ale ordinii, ale existentului, ale esenţei, ale persoanei. Clasificarea pe care o prezentăm se justifică, în ochii noştri, prin importanţa, în practica argumentativă, a consideraţiilor referitoare la aceste categorii. Suntem obligaţi să vorbim despre acestea puţin mai pe larg, astfel încât noţiunea de loc să fie, pentru toţi cititorii noştri, altceva decât un cadru gol.

§ 22. Locuri ale cantității

Înțelegem prin *locuri ale cantității* locurile comune care afirmă că valorează mai mult decât altceva din motive cantitative. Cel mai adesea de altfel, locul cantității constituie un subînțeles major, fără de care însă concluzia nu ar fi fondată. Aristotel semnalează câteva dintre aceste locuri: „mai multe lucruri bune sunt preferabile lucrurilor bune mai puține"[1], bunul care servește unui mai mare număr de scopuri este preferabil celui care nu este util în același grad[2], ceea ce este mai durabil și mai stabil este preferabil unui lucru care este într-o mai mică măsură[3]. Să notăm, în legătură cu aceasta, că superioritatea despre care este vorba se aplică atât valorilor pozitive, cât și celor negative, în sensul că un rău durabil este un rău mai mare decât un rău pasager. Pentru Isocrate, meritul este proporțional cu cantitatea de persoane cărora li se face un serviciu[4]: atleții sunt inferiori educatorilor, pentru că ei beneficiază singuri de forța lor, în timp ce oamenii care gândesc bine sunt profitabili pentru toți[5]. Este același argument pe care îl utilizează Timon pentru a valoriza pamfletul:

> Oratorul vorbește deputaților, publicistul oamenilor de stat, ziarul abonaților săi, Pamfletul tuturor... Acolo unde cartea nu pătrunde, ziarul ajunge. Unde ziarul nu ajunge, Pamfletul circulă[6].

„Întregul valorează mai mult decât partea" pare să transpună, în termeni de preferință, axioma „întregul este mai mare decât partea" și însuși Bergson, atunci când își propune să stabilească superioritatea devenirii, a evoluției, asupra fixității și a staticului, nu ezită să utilizeze locul cantității:

> Spuneam că într-o mișcare se află *mai mult* decât în pozițiile succesive ocupate de un mobil, într-o devenire *mai mult* decât în formele

---

[1] ARISTOTEL, *Topica*, cartea III, cap. 2, 117 *a*. (Ed. rom.: Editura IRI, București, 1998, vol. II, p. 367; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, cartea III, cap 3, 118 *b*.

[3] *Ibid.*, cartea III, cap. 1, 116 *a*.

[4] ISOCRATE, *Discursuri*, t. II: *Către Nicocles*, § 8.

[5] *Ibid.*, *Panegiricul Atenei*, § 2.

[6] TIMON, *Cartea oratorilor*, pp. 90-91.

străbătute rând pe rând, într-o evoluție a formei *mai mult* decât în formele realizate una după alta. Filosofia va putea deci ca din termenii din primul fel să-i extragă pe cei de al doilea, dar nu din cei de al doilea pe cei de primul. (...) În fondul filosofiei antice se află cu necesitate acest postulat: în mobil se află mai mult decât în mobil și pe calea diminuării sau a atenuării se trece de la fixitate la devenire[1].

Locul cantității, superioritate a ceea ce este admis de numărul cel mai mare, este cel care întemeiază anumite concepții ale democrației, ca și concepțiile rațiunii care o asimilează pe aceasta „simțului comun". Chiar și atunci când unii filosofi greci, precum Platon, opun adevărul opiniei celor mulți, ei valorizează adevărul tot cu ajutorul unui loc al cantității, făcând din el un element de acord al tuturor zeilor și care ar trebui să-l suscite pe cel al tuturor oamenilor[2]; locul cantitativ al durabilului permite, de asemenea, valorizarea adevărului, ca și ceea ce este etern în raport cu opiniile instabile și pasagere.

Un alt loc al lui Aristotel afirmă că:

> Este preferabil, de asemenea, ceea ce folosește în orice timp; așa, de exemplu, dreptatea și stăpânirea de sine sunt preferabile curajului. Căci primele ne folosesc totdeauna, celălalt numai uneori[3].

Rousseau preferă raționamentele de acest gen. Pe astfel de considerente de universalitate este întemeiată superioritatea educației pe care o preconizează el:

> Într-o societate rânduită, în care toate lucrurile sunt fixate, fiecare trebuie crescut pentru locul său. Dacă cineva e pregătit pentru un loc și nu-l ocupă, nu mai e bun de nimic. (...) Față de natură, oamenii sunt toți deopotrivă, toți au o chemare comună: a fi oameni. Cine este crescut bine în vederea acestei chemări va ști să îndeplinească și alte chemări care sunt

---

[1] BERGSON, *Evoluția creatoare*, pp. 341-342 (italicele sunt ale lui Bergson). (Ed. rom.: Institutul European, Iași, 1998, p. 287; *n.t.*)

[2] PLATON, *Phaidros*, 273 *d-e*.

[3] ARISTOTEL, *Topica*, III, cap. 2, 117 *a*, 35. (Ed. rom.: Editura IRI, Buc., 1998, vol. 2, p. 367; *n.t.*)

în legătură cu aceasta (...). Trebuie doar să privim lucrurile dintr-un punct de vedere general, expus tuturor întâmplărilor omeneşti[1].

Validitatea generală a unui bun va fi definită de asemenea ca fiind ceva al cărui uzaj nu va fi făcut inutil de nici un alt bun; prin acest aspect se poate justifica încă o dată preferința acordată mai curând dreptății decât curajului.

> Este preferabil, spune Aristotel (...) acel lucru care, odată ce-l posedă toți, ne face să ne lipsim de alt lucru, față de un lucru care odată ce-l posedă toți, ne face să simțim lipsa altuia (...). Dacă toți sunt drepți, ne putem lipsi de curaj. Dar dacă toți sunt curajoşi, avem nevoie de dreptate[2].

Putem considera drept locuri de cantitate preferința acordată probabilului asupra improbabilului, facilului asupra dificilului, a ceea ce riscă mai puțin să ne scape. Majoritatea locurilor care tind să arate eficacitatea unui mijloc vor fi locuri de cantitate. Astfel, în *Topica* sa, Cicero grupează sub rubrica eficacității (*vis*) locurile următoare:

> (...) cauza eficientă este mai importantă decât cea ineficientă, cele ce sunt independente decât cele dependente de altele, cele care sunt în puterea noastră decât cele care sunt în puterea altora, cele stabile față de cele incerte, cele care nu pot fi luate față de cele care pot fi luate[3].

Ceea ce apare cel mai adesea, obişnuitul, normalul, este obiectul unuia dintre locurile cel mai frecvent utilizate, în aşa măsură încât trecerea de la ceea ce se face la ceea ce trebuie făcut, de la normal la normă pare, pentru mulți, să fie de la sine înțeles. Doar locul cantității autorizează această asimilare, această trecere de la normal, care exprimă o frecvență, un aspect cantitativ al lucrurilor, la norma care afirmă că această frecvență este favorabilă şi că trebuie să ne conformăm ei. Atunci când toată lumea poate fi de acord asupra caracterului normal al unui eveniment, cu condiția să fie de acord asupra criteriului norma-

---

[1] ROUSSEAU, *Emil*, pp.11-12. (Ed. rom.: Moldova, Iaşi, 1998, pp. 34-35. Traducere de Gheorghe Adamescu; *n.t.*)

[2] ARISTOTEL, *Topica*, III, cap. 2, 117 *a-b*. (Ed. rom.: In: *Organon*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, vol. II; *n.t.*)

[3] CICERO, *Topica*, XVIII, § 70. (Ed. rom.: Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 2010, XVIII, § 70, p. 91; *n.t.*)

lului care va fi utilizat, prezentarea normalului ca normă cere, în plus, utilizarea locului cantității.

Asimilarea normalului la normativ îl conduce pe Quetelet să-l considere pe omul său obișnuit imaginar drept modelul însuși al frumosului[1], iar Pascal obține de aici panseuri paradoxale, precum acesta: „Oamenii sunt atât de imperios nebuni, că ar însemna să fii nebun, printr-o altă întorsătură a nebuniei, să nu fii nebun"[2].

Trecerea de la normal la normativ, care se regăsește la toți cei care întemeiază etica pe experiență, a fost considerată, pe drept cuvânt, o eroare a logicii[3]. Dar trebuie să recunoaștem aici unul dintre fundamentele valabile ale argumentării, în sensul că acest pasaj este admis implicit, oricare ar fi domeniul avut în vedere. Îi regăsim urma în expresia germană *Pflicht*, apropiat de *man pflegt*; o regăsim în toate expresiile care acoperă, în același timp, apartenența la un grup și o manieră de a fi a indivizilor care aparțin acestui grup: „american", „socialist", fac aluzie totodată, și în funcție de circumstanțe, la o normă de conduită sau la o conduită normală.

Trecerea de la normal la normă este un fenomen curent și care pare să fie de la sine înțeles. Disocierea celor două și opoziția lor prin afirmarea primatului normei asupra normalului necesită o argumentare care să o justifice: această argumentare va tinde către devalorizarea normalului, cel mai adesea prin uzajul altor locuri decât cele ale cantității.

Excepționalul este pus la îndoială, în lipsa demonstrării valorii sale. Descartes merge până la a face din această îndoială o regulă a moralei sale provizorii:

> Dintre multele păreri admise eu nu le alegeam decât pe cele mai moderate, atât pentru că sunt mai ușor de pus în aplicare, fiind mai bune - orice exces fiind socotit dăunător (...)[4].

---

[1] A. QUETELET, *Physique sociale*, T. II, p. 386.

[2] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 184 (484) p. 871 (414 éd. Brusnchvigc). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, (414), p. 312; *n.t.*)

[3] M. OSSOWSKA, *Podstawy nauki o moralności (Les fondements d'une science de la morale)*, 83.

[4] DESCARTES, *Discurs asupra metodei*, partea a III-a, pp. 73-74. (Ed. rom.: Editura Mondero, București, 1999, Partea a III-a, p. 30; *n.t.*)

Orice situație excepțională este considerată precară: „Stânca Tarpeiană se află lângă Capitoliu". De aceea caracterul anormal al unei situații, chiar favorabilă, poate deveni un argument împotriva acesteia.

§ 23. Locuri ale calității

Locurile calității apar, în argumentare, şi sunt cel mai uşor de sesizat atunci când este contestată forța numărului. Aşa vor sta lucrurile în cazul reformatorilor, a celor care se revoltă împotriva opiniei comune, precum Calvin, care îl pune în gardă pe Francisc I în privința celor care protestează împotriva doctrinei sale, „că este deja condamnată printr-o aprobare comună a tuturor stărilor"[1]. El respinge cutuma, căci „viața oamenilor nu a fost niciodată atât de bine orânduită, ca cele mai bune lucruri să placă celei mai mari părți"[2]. El opune numărului calitatea adevărului garantată de Dumnezeu:

> Singur Ieremia a fost trimis de Domnul (...), ca să anunțe că „Legea va fi luată de la preot, sfatul va fi luat de la cel înțelept, iar cuvântul va fi luat de la profet"[3].

Chiar şi şefii se pot deci înşela. Nu este vorba, în punctul extrem în care se plasează Calvin, de o ştiință superioară atribuită elitei. Şi nici de o cunoaştere a adevărului care să corespundă la ceea ce ar admite, ca la Platon, un auditoriu universal alcătuit din zei şi din oameni. Este vorba despre lupta celui care deține adevărul, garantat de Dumnezeu, împotriva mulțimii care rătăceşte. Adevărul nu poate pieri, oricare ar fi numărul adversarilor săi: ne aflăm în prezența unei valori de ordin superior, incomparabil. Acesta este aspectul pe care protagoniştii locului calității nu au cum să nu pună accentul: în ultimă instanță, locul calității duce la valorizarea unicului, care, ca şi normalul, este unul dintre pivoții argumentării.

---

[1] CALVIN, *Învățătura religiei creştine, Adresă introductivă către regele Francisc I*, p.5. (Ed. rom.: Oradea, 2003, p. 108.)

[2] *Ibid.*, p. 122.

[3] *Ibid.*, p. 125.

Unicul este legat de o valoare concretă: ceea ce considerăm valoare concretă ne apare ca unic, dar ceea ce ne apare ca fiind unic ne devine preţios:

> Asemănarea sa cu mine, ne spune Jouhandeau, ceea ce ne pune laolaltă, ceea ce nu ne deosebeşte, nu mă interesează; semnul particular care-l separă pe X, „singularitatea" lui este ceea ce mă interesează, este ceea ce-mi impune[1].

A considera fiinţele interşanjabile, a nu vedea ceea ce este specific personalităţii lor, înseamnă a le devaloriza. Este de ajuns uneori o inversare de termeni pentru a se manifesta caracterul lipsit de personalitate pe care îl prezintă acestea: „Thanks, Rosencrantz and gentle Guildenstern" spuse Regele. „Thanks, Guilderstern and gentle Rosencrantz" reluă Regina[2].

Aceste exemple încearcă să arate că unicitatea unei fiinţe sau a unui obiect oarecare ţine de felul în care concepem noi relaţiile noastre cu el: pentru cineva, cutare animal nu este decât un eşantion dintr-o specie; pentru altul, este vorba despre o fiinţă unică cu care întreţine raporturi deosebite. Filosofi precum Martin Buber, precum Gabriel Marcel se ridică împotriva a ceea ce este fungibil, mecanic, universalizabil:

> Mai bună e violenţa faţă de o fiinţă cu care realmente ai trăit împreună, va spune Buber, decât grija fantomatică faţă de nişte numere fără chip![3]

Pentru G. Marcel, valoarea unei întâniri cu o fiinţă apare din faptul că ea e „unică în felul ei"[4]. Ceea ce este unic nu are preţ, iar valoarea sa creşte prin însuşi faptul că este de nepreţuit. De aceea, Quintilian îl sfătuieşte pe orator să nu accepte să fie plătit pentru

---

[1] M. JOUHANDEAU, *Essai sur moi-même*, p. 153.

[2] SHAKESPEARE, *Hamlet*, actul II, scena II.

[3] M. BUBER, *Eu şi Tu*, p. 46. (Ed. rom.: Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 51. Traducere de Ştefan Aug. Doinaş; *n.t.)*

[4] G. MARCEL, *Le monde cassé*, suivi de *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 270-271.

colaborarea sa, pentru motivul că „cele mai multe lucruri pot părea fără valoare, tocmai pentru că li se fixează o valoare"[1].

Valoarea a ceea ce este unic poate fi exprimată prin opoziția sa la ceea ce este comun, banal, vulgar. Acestea ar fi forma depreciativă a multiplului opus unicului. Unicul este original, el se distinge, iar prin aceasta este remarcabil și place chiar și celor mulți. Valorizarea a ceea ce este unic, sau cel puțin a ceea ce pare astfel, este ceea ce constituie fondul maximelor lui Gracian și al sfaturilor pe care le dă el curteanului. Trebuie să eviți să te repeți, trebuie să pari inepuizabil, misterios, să nu poți fi clasat cu ușurință[2]: calitatea unică devine un miloc în vederea obținerii sufragiului celor mai mulți. Chiar și cei mai mulți apreciază ceea ce este deosebit, ceea ce este rar și greu de realizat.

> Ceea ce este mai dificil, va spune Aristotel, este preferabil față de ceea ce este mai ușor, căci noi ținem să avem ceea ce nu se dobândește cu înlesnire[3].

Observăm că Aristotel nu se mulțumește să enunțe locul. El schițează o explicație. Leagă locul de persoană, de efort. Ceea ce este rar privește îndeosebi obiectul, ceea ce este dificil subiectul, în calitate de agent. A prezenta ceva drept dificil sau rar este un mijloc sigur de a-l valorizare.

Precaritatea poate fi considerată drept valoarea calitativă opusă valorii cantitative a duratei; ea este corelativă cu unicul, cu originalul. Se știe că tot ceea ce este amenințat capătă o valoare excepțional: *Carpe diem*. Poezia lui Ronsard mizează abil pe această temă care ne emoționează imediat. Precaritatea nu este întotdeauna amenințare cu moartea, ea se poate referi la o situație: cea a iubiților unul în ochii celuilalt, comparată cu cea a soților, este opoziția valorii precarului față de cea a stabilului.

---

[1] QUINTILIAN, vol. IV, cartea XII, cap. VII, § 8. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, vol. III, cartea XII, cap. VII, § 8, p. 368; *n.t.*)

[2] B. GRACIAN, *L'homme de cour*, p. 2, 8, 102, 113 etc. (Ed. rom.: Humanitas, București, 1994, pp. 238, 244, 338, 3433 etc.; *n.t.*)

[3] ARISTOTEL, *Topica*, III, cap. 2, 117 *b*. (Ed. rom.: In: *Organon*, Editura IRI, Buc., 1998, vol II, p. 369. Traducere de Mircea Florian; *n.t.*)

Acest loc este legat de un loc foarte important citat de Aristotel, şi care ar fi cel al oportunităţii:

> Orîce lucru este preferabil în momentul în care are o însemnătate mai mare; de exemplu, lipsa de supărări este preferabilă la bătrâneţe decât la tinereţe, fiindcă ea are mai mare însemnătate la bătrâneţe [1].

Dacă inversăm exemplul lui Aristotel, dacă insistăm pe lucrurile importante pentru copil sau pentru adolescent, vom vedea că, făcând ca valoarea să depindă de circumstanţele tranzitorii, insistăm pe precaritatea acestei valori şi totodată, câtă vreme ea este valabilă, îi creştem preţul.

Locul ireparabilului se prezintă ca o limită care vine să accentueze locul precarului: forţa argumentativă, legată de evocarea sa, poate fi de un efect distrugător. Exemplu, celebra peroraţie a Sfântului Vincent de Paul, adresându-se femeilor pioase şi arătându-le acestora pe orfanii pe care el îi proteja:

> Aţi fost mamele lor întru graţie, de când mamele lor întru natură i-au abandonat pentru totdeauna (...); gândiţi-vă acum dacă vreţi să-i abandonaţi pentru totdeauna (...); viaţa lor şi moartea lor sunt în mâinile voastre (...). Ei vor trăi, dacă voi veţi continua să aveţi o grijă caritabilă de ei; dar, vă declar în faţa lui Dumnezeu, toţi vor fi morţi mâine, dacă îi veţi părăsi[2].

Dacă această peroraţie a avut atâta succes (apelul duce la fondarea aşezământului L'Hôpital des Enfants-Trouvés), ea datorează acest lucru locului ireparabilului.

Valoarea ireparabilului, dacă vrem să-i căutăm bazele, poate să fie legată de cantitate: durata infinită a timpului care se va scurge după ce ireparabilul va fi fost produs sau constatat, certitudine a faptului că efectele, dorite sau nu, se vor prelungi la infinit. Dar ea poate fi legată şi de calitate: unicitatea este conferită evenimentului considerat ireparabil. Fie că este bun sau rău în consecinţele sale, el este sursă de spaimă pentru om; pentru ca o acţiune să fie ireparabilă, este necesar ca ea să

---

[1] ARISTOTEL, *Topica*, cart. III, cap. 2, 117*a*, 25-30. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 1998, III, cap. 2, 117 *a*, 25-30, p. 367; *n.t.*)

[2] După BARON, *De la Rhétorique*, p. 212.

nu poată fi repetată: ea dobândeşte o valoare prin chiar aceea că este considerată sub acest aspect.

Ireparabilul se aplică ba subiectului, ba obiectului; ceva poate fi ireparabil în sine sau în raport cu un anume subiect: se va putea planta în faţa uşii mele un nou stejar, dar nu voi mai fie eu acela care voi sta la umbra lui.

Se vede că ireparabilul în argumentare este chiar un loc al preferabilului, în sensul că, atunci când se referă la obiect, aceasta nu se poate întâmpla decât în măsura în care el este purtătorul unei valori; nu se va menţiona ireparabilul, iremediabilul, atunci când este vorba despre o ireparabilitate care nu antrenează nici o consecinţă în conduită. Se va vorbi probabil într-un discurs ştiinţific despre cea de-a doua lege a termodinamicii, dar aceasta nu va fi considerată drept argument al ireparabilului decât dacă i se atribuie o valoare unei anumite stări a universului.

O decizie ale cărei consecinţe ar fi iremediabile este valorizată prin faptul însuşi. În acţiune, ne legăm în general de ceea ce este urgent: valorile de intensitate, legate de unic, de precar, de iremediabil sunt aici în prim-plan. În acest fel se serveşte Pascal de locurile cantităţii pentru a ne arăta că trebuie să preferăm viaţa veşnică vieţii pe pământ, dar atunci când ne presează să luăm o decizie, el ne afirmă că suntem îmbarcaţi şi că trebuie să alegem, că ezitarea nu poate dura, că este urgent şi că există spaima de naufragiu.

În afară de uzajele locului unicului ca original şi ca rar, a cărui existenţă este precară iar pierderea iremediabilă, prin aceea că îl opunem fungibilului şi comunului, pe care nu riscăm să-l pierdem şi care este uşor de înlocuit, există, într-o cu totul altă ordine de idei, un uzaj al locului unicului în calitate de opus diversului. Unicul este, în acest caz, ceea ce poate servi drept normă: aceasta ia o valoare calitativă în raport cu multiplicitatea cantitativă a diversului. Unicitatea adevărului se va opune diversităţii opiniilor. Superioritatea disciplinelor umaniste clasice în raport cu disciplinele umaniste moderne, va spune un autor[1], ţine de aceea că anticii prezintă modele fixe, recunoscute, eterne şi universale. Autorii moderni, chiar dacă sunt tot atât de buni ca

[1] BARON, *De la Rhétorique*, nr. 5, p. 451.

cei antici, oferă inconvenientul de a nu putea servi drept normă, drept model indiscutabil: multitudinea valorilor reprezentate de moderni este cea care dă inferioritatea lor pedagogică. Chiar acest loc îi serveşte lui Pascal pentru a justifica valoarea cutumei:

> De ce se conformează omul legilor vechi şi vechilor hotărâri? Sunt ele mai sănătoase? Nu, dar nu există altele şi pe deasupra ne scutesc de diversitate[1].

Ceea ce este unic beneficiază de un prestigiu cert: după modelul lui Pascal, putem explica prin aceasta un fenomen de adeziune, întemeindu-l pe această valoare pozitivă pe care o luăm drept bază a unei argumentări fără să trebuiască să o fondăm şi pe ea. Inferioritatea multiplului, fie că este vorba despre fungibil sau despre divers, pare admisă la modul foarte general, oricare ar fi justificările, foarte variate de altfel, pe care am fi în măsură să i le găsim.

§ 24. Alte locuri

Ne-am putea gândi să reducem toate locurile la cele ale cantităţii sau ale calităţii, sau chiar să reducem toate locurile la cele de un singur fel – vom avea ocazia să tratăm despre aceste tentative – dar ni se pare mai util, dat fiind rolul pe care l-au jucat ele şi pe care continuă să-l joace ca *punct de plecare* al argumentărilor, să dezvoltăm discuţia cu privire la locurile ordinii, al existentului, al esenţei şi al persoanei.

Locurile ordinii afirmă superioritatea a ceea ce este anterior asupra a ceea ce este posterior, când apropo de cauză, de principii, când apropo de sfârşit sau de scop.

Superioritatea principiilor, a legilor, asupra faptelor, asupra concretului, care par a fi aplicaţia celor dintâi, este admisă în gândirea nonempiristă. Ceea ce este cauză este raţiunea de a fi a efectelor şi prin aceasta le este superior:

---

[1] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 240 (429), p.889 (301 éd. Brunschvicg). (Ed. rom.: Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 281; *n.t.*)

> Dar chiar dacă ar fi doar realităţile produse, va spune Plotin, ele nu ar putea fi ultime. Or, acolo sus, prime sunt cele producătoare, şi de aceea sunt şi prime[1].

Multe dintre marile certuri filosofice sunt axate pe problema de a şti ce este anterior şi ce este posterior, pentru a trage de aici concluzii referitoare la predominanţa unui aspect al realului asupra altuia. Teoriile finaliste, pentru a valoriza scopul, îl transformă în adevărata cauză şi origine a unui proces. Gândirea existenţială, care insistă asupra importanţei acţiunii îndreptate către viitor, leagă proiectul de structura omului şi prin aceasta „încearcă mereu să se întoarcă la originar, la sursă"[2].

Locurile existentului afirmă superioritatea a ceea ce există, a ceea ce este actual, a ceea ce este real, asupra posibilului, asupra eventualului, sau a imposibilului. *Molloy* al lui Samuel Beckett exprimă astfel superioritatea a ceea ce există asupra a ceea ce mai trebuie încă să fie realizat, asupra proiectului:

> Căci aflându-mă în pădure, loc nici mai bun, nici mai rău decât altele, şi fiind liber să rămân, nu eram oare îndreptăţit să văd în asta un avantaj, nu prin faptul că pădurea era ce era, ci pentru că eu eram acolo? Căci eram. Şi fiind nu mai aveam nevoie să mă duc acolo (...)[3].

Utilizarea locurilor existentului presupune un acord asupra formei realului căruia îi sunt ele aplicate: într-un mare număr de controverse filosofice, odată admis faptul că acordul asupra acestor locuri este dobândit, ne străduim să tragem din aceasta un profit neaşteptat, datorită unei schimbări de nivel în aplicarea lor sau datorită unei noi concepţii asupra existentului.

Înţelegem prin loc al esenţei nu atitudinea metafizică care ar afirma superioritatea esenţei asupra fiecăreia dintre încarnările sale – şi care este întemeiată pe un loc al ordinii –, ci faptul de a acorda o

---

[1] PLOTIN, *Enneade*, V, 3, § 10. (Ed. rom.: ediţie bilingvă., Editura IRI, Bucureşti, V, 3, § 10; *n.t.*)

[2] J. WAHL, Despre filosofiile existenţei, *Glanes* 15-16, p. 16.

[3] S. BECKETT, *Molloy*, p. 132. (Ed. rom.: Univers, Bucureşti, 1990, p. 109. Traducere de Gabriela şi Constantin Abăluţă; *n.t.*)

valoare superioară indivizilor în calitatea de reprezentanți bine caracterizați de această esență. Este vorba de o comparație între indivizi concreți: așa se face că atribuim de la bun început o valoare unui iepure care prezintă toate calitățile unui iepure; acesta va fi pentru noi un „iepure frumos". Ceea ce încarnează cel mai bine un tip, o esență, o funcție este valorizat prin chiar acest fapt. Sunt cunoscute aceste versuri ale lui Marot dedicate lui Francisc I:

> Rege înconjurat mai mult decât Marte de onoare
> Rege cel mai Rege, care a fost vreodată încoronat[1].

Proust se servește de același loc pentru a o pune în valoare pe ducesa de Guermantes:

> (...) ducesa de Guermantes, care, de fapt, fiind o Guermantes, devenea într-o oarecare măsură altceva, ceva mai plăcut (...).[2]

O etică sau o estetică ar putea fi fondate pe superioritatea a ceea ce încarnează cel mai bine esența și pe obligația că trebuie să se ajungă la ea, pe frumusețea a ceea ce ajunge la esență. Pentru că omul este făcut să gândească, pentru Pascal înseamnă că a gândi bine este cel dintâi principiu al moralei. Pentru că, după Marangoni, deformările sunt inerente esenței artei, nu putem găsi operă fără deformări printre cele considerate reușite[3].

În viața de erou, după Saint-Exupéry, șeful își găsește o justificare pentru cele mai mari duritați ale sale, pentru sacrificiile pe care le impune oamenilor săi, nu în randamentul pe care îl obține, nici în dominația pe care o exercită, ci în aceea că subordonații lui conștientizează astfel posibilitățile lor extreme, că îndeplinesc ceea ce sunt capabili să facă[4]. Morala supraomului își extrage din locul esenței tot farmecul și tot prestigiul său.

---

[1] Citate de LA HOUSSAIE în epistola către Ludovic al XIV-lea, la începutul traducerii sale la B. GRACIAN, *Cărțile omului desăvârșit*, n 4, notă.

[2] PROUST, *În căutarea timpului pierdut*, v. III: *Guermantes*, p. 74. (Ed. rom.: Univers, Buc., 1989, v. III: *Guermantes*, p. 208; *n.t.*)

[3] M. MARANGONI, *Apprendre à voir*.

[4] SAINT-EXUPERY, *Zborul de noapte*, p. 131.

Să examinăm, pentru a încheia acest rapid tur de orizont, câteva locuri care derivă din valoarea persoanei, legate de demnitatea, de meritul şi de autonomia ei.

> Lucrul pe care ni-l procurăm singuri este preferabil lucrului pe care ni-l procură alţii; de exemplu, prietenii sunt preferabili bogăţiei[1].

Acest loc îi permite lui Pascal să critice divertismentul:

> Nu înseamnă că eşti fericit dacă te poţi bucura de petreceri?
> - Nu, căci distracţia vine din altă parte şi din afară ...[2].

Acest loc conferă de asemenea valoare acelui lucru care este făcut cu grijă, care cere un efort.

Locurile pe care le-am menţionat, şi care sunt printre cele mai utilizate în general, ar putea fi completate cu multe altele, dar a căror semnificaţie este mai limitată. De altfel, specificând locurile, am trece prin grade nesesizabile la acordurile pe care le vom numi mai degrabă acorduri asupra valorilor sau asupra ierarhiilor.

§ 25. Utilizarea şi reducţia locurilor: Spirit clasic şi spirit romantic

Ar fi interesant de stabilit, în diferite epoci şi în diferite medii, care sunt locurile admise la modul cel mai general sau cel puţin care par admise de către auditoriu, aşa cum şi-l imaginează oratorul. Această sarcină ar fi de altfel delicată, pentru că locurile pe care le considerăm indiscutabile sunt utilizate fără a fi exprimate. Insistăm, dimpotrivă, asupra celor pe care dorim să le respingem sau să le nuanţăm în aplicarea lor.

Un acelaşi scop poate fi realizat servindu-ne de locuri foarte diferite. Pentru a accentua oroarea unei erezii sau a unei revoluţii, ne vom servi când de locuri ale cantităţii, arătând că această erezie cumulează toate ereziile trecutului, că această revoluţie adună laolaltă

---

[1] ARISTOTEL, *Topica*, III, cap. 2, 118 *b*. (Ed. rom.: In: *Organon*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, vol. II; *n.t.*)

[2] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 240 (429), p.889 (301 éd. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 222; *n.t.*)

tulburări după tulburări, mai mult decât oricare alta, când de locuri ale calității, arătând că ea preconizează o deviere absolut nouă sau un sistem care nu a existat niciodată înainte[1].

Trebuie să remarcăm totuşi că uzajul anumitor locuri sau al anumitor argumentări nu caracterizează neapărat un mediu cultural anume, ci poate rezulta, şi acesta este de altfel cazul cel mai frecvent, din situaţia argumentativă particulară în care ne aflăm. Argumentări pe care Ruth Benedict, în interesanta sa lucrare despre Japonia, le consideră caracteristice pentru mentalitatea japoneză se explică, pentru noi, prin faptul că Japonia era agresorul: or, cel care doreşte să schimbe ceea ce este, va avea tendinţa de a introduce, ca justificare, un element normativ, precum substituirea anarhiei cu ordinea, stabilirea unei ierarhii[2].

Situaţia argumentativă, esenţială pentru determinarea locurilor la care vom fi recurs, este ea însăşi un complex ce conţine, totodată, scopul vizat şi argumentele de care riscăm să ne lovim. Aceste două elemente sunt de altfel intim legate; într-adevăr, scopul vizat chiar dacă este vorba despre declanşarea unei acţiuni bine definite, este în acelaşi timp transformarea unor convingeri, riposta unor argumente, transformare şi ripostă care sunt indispensabile declanşării acestei acţiuni. Aşa se întâmplă că alegerea între diferite locuri, locuri ale cantităţii, sau ale calităţii, spre exemplu, poate rezulta dintr-una sau din alta dintre componentele situaţiei argumentative: când se va vedea clar că atitudinea adversarului este cea care influenţează alegerea, când se va vedea, dimpotrivă, legătura dintre această alegere şi acţiunea de declanşat. Ştim despre Calvin că utilizează adesea locurile calităţii. Este, am spune noi, un caracter frecvent al argumentării celor care vor să schimbe ordinea stabilită. În ce măsură este şi din cauză că adversarii lui Calvin recurseseră la locurile cantităţii?

---

[1] A se vedea exemple la RIVADENEIRA, *Vida del bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, p. 194 şi la PITT, *Orations on the French war*, p. 42 (30 mai 1894).

[2] R. BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword*, pp. 20 şi urm.

> Oponenții noștr se străduiesc din răsputeri să adune pasaje biblice; și fac lucrul acesta cu atâta sârguință încât, deși nu pot să biruiască, în privința numărului cel puțin să ne trântească la pământ[1].

Am putea găsi un exemplu mult mai general de astfel de opoziție în efortul făcut de romantici pentru a răsturna anumite poziții ale clasicismului: acolo unde observau că acesta se putea apăra cu ajutorul locurilor cantității, romantismul a recurs în modul cel mai firesc la locurile calității. Dacă clasicii vizau auditoriul universal, ceea ce printr-o anumită prismă este un apel la cantitate, era normal ca romanticii, a căror ambiție se limitează cel mai adesea la a persuada un auditoriu particular, să fi recurs la niște locuri ale calității: unicul, iraționalul, elita, geniul.

De fapt, când este vorba despre locuri, mai puțin chiar decât atunci când este vorba despre valori, cel care argumentează încearcă să elimine complet, în beneficiul altora, anumite elemente; el încearcă mai degrabă să le subordoneze, să le reducă la cele pe care le consideră fundamentale.

Când locurile ordinii sunt reduse la cele ale cantității, anteriorul este considerat mai durabil, mai stabil, mai general; dacă sunt reduse la locurile calității, vom considera principiul ca avându-și originea într-o realitate superioară, ca model, ca determinând posibilitățile extreme ale unei dezvoltări. Dacă cel antic este valorizat ca fiind cel ce a subzistat mai mult timp și cel ce încarnează o tradiție, cel nou va fi valorizat drept original și rar.

Locurile existentului pot fi legate de locurile cantității, legate de durabil, de stabil, de obișnuit, de normal. Dar ele pot fi de asemenea legate de locurile calității de unic sau de precar: existentul își extrage valoarea din faptul că se impune în calitate de trăit, de ireductibil la orice alt obiect, în calitate de actual. Am putea, de asemenea, susține că existentul, în calitate de concret, întemeiază locurile calității, dă valoare unicului și că existentul, ca real, întemeiază locurile cantității și dă sens durabilului și la ceea ce se impune în mod universal.

---

[1] CALVIN, *Învățătura religiei creștine*, cart. II, cap. V, § 6. (Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, cartea II, cap. V, § 6, vol. I, p. 435; *n.t.*)

Locul esenței poate fi legat de normal care este singurul ce permite, după gânditorii empiriști, constituirea unor tipuri, unor structuri, a căror realizare perfectă este apreciată la unii dintre reprezentanții lor. Dar pentru raționaliști, pentru Kant, spre exemplu, idealul, arhetipul abstract este singurul fundament valabil al oricărei normalități[1]: că acest arhetip este valorizat drept sursă și origine, sau ca realitate a unei specii superioare, ca universal sau ca rațional, este o altă problemă. Superioritatea a ceea ce încarnează cel mai bine esența ar putea de altfel să se bazeze când pe aspectul clasic și universal valabil, când pe aspectul excepțional al acestei reușite, considerată rară și dificilă.

Locurile persoanei pot fi întemeiate pe cele ale esenței, ale autonomiei, ale stabilității, dar și pe unicitatea și originalitatea a ceea ce se leagă de personalitatea umană.

Uneori aceste legături și justificări de locuri nu sunt decât ocazionale, dar se întâmplă ca o asemenea tentativă să rezulte dintr-o poziționare metafizică și să caracterizeze o viziune asupra lumii. Așa se face că primatul care se acordă locurilor cantității și că încercarea de a concentra în acest punct de vedere toate celelalte locuri caracterizează spiritul clasic; spiritul romantic argumentează, dimpotrivă, reducând locurile la cel al calității.

Ceea ce este universal și veșnic, ceea ce este rațional și general valabil, ceea ce este stabil, durabil, esențial, ceea ce interesează pe cei mai mulți, va fi considerat drept superior și fundament al valorii la clasici.

Unicul, originalul și noul, ceea ce este deosebit și marcant în istorie, precarul și iremediabilul sunt locuri romantice.

Virtuților clasice de autenticitate și de justiție, romanticul le va opune pe cele de dragoste, de milostenie și de fidelitate; dacă clasicii se dedică valorilor abstracte, sau măcar universale, romanticii recomandă valorile concrete și particulare; superiorității gândirii și a contemplării propuse de clasici, romanticii îi vor opune pe cea a acțiunii eficace.

Clasicii se vor strădui chiar să justifice prețuirea pe care o acordă locurilor calității, prezentându-le ca pe un aspect al cantității. Superioritatea unei personalități originale va fi justificată de caracterul inepuizabil al geniului său, de influența pe care o exercită asupra mulțimii,

[1] KANT, *Critica rațiunii pure*, pp. 305 și urm. (Ed. rom.: 267 și urm.; *n.t.*)

de grandoarea schimbărilor pe care le ocazionează. Concretul va fi redus la infinitul elementelor sale constitutive, iremediabilul la durata timpului în care nu va putea fi înlocuit.

Pentru romantici, aspectele cantitative de care se va ţine cont ar putea fi reduse la o ierarhie pur calitativă: ar fi vorba în acest caz de un adevăr mai important, care ar forma o realitate de un nivel superior. Atunci când romanticul opune voinţei individuale pe cea a majorităţii, aceasta din urmă poate fi concepută ca manifestare a unei voinţe superioare, cea a grupului, pe care-l vom descrie ca pe o fiinţă unică, cu istoria sa, cu originalitatea şi geniul lui proprii.

Astfel sistematizarea locurilor, conceperea lor în funcţie de locuri considerate fundamentale, le dă acestora aspecte variabile, iar acelaşi loc, aceeaşi ierarhie pot, datorită unei alte justificări, să conducă la o viziune diferită asupra realului.

b) ACORDURILE PROPRII UNOR ANUMITE ARGUMENTĂRI

§ 26. Acorduri ale unor auditorii particulare

Ceea ce numim în mod obişnuit *simţ comun* constă într-o serie de convingeri admise în sânul unei societăţi anume şi pe care membrii săi le presupun a fi împărtăşite de orice fiinţă raţională. Dar alături de aceste convingeri, există acorduri proprii celor care ţin de o disciplină anume, fie ea este de natură ştiinţifică sau tehnică, juridică sau teologică. Aceste acorduri constituie corpul unei ştiinţe sau al unei tehnici, ele pot fi rezultatul unor convenţii sau al adeziunii la anumite texte şi caracterizează anumite auditorii.

Aceste auditorii se disting în general prin uzajul unui limbaj tehnic ce le este propriu. În ştiinţele formalizate se diferenţiază acest limbaj în cea mai mare măsură de cel pe care, de altfel, membrii unui astfel de auditoriu îl utilizează în relaţiile lor cotidiene şi pe care îl înţeleg ca membri ai unui auditoriu mai general; dar chiar şi discipline precum dreptul, care împrumută mulţi dintre termenii tehnici din limbajul curent, au putut părea ermetice neiniţiaţilor. Căci aceşti

termeni, pe care dorim să-i facem cât mai univoci posibil în contextul disciplinei, sfârşesc prin a rezuma un ansamblu de cunoştinţe, de reguli şi de convenţii, a căror necunoaştere face ca înţelegerea lor, ca termeni deveniţi tehnici, să scape total profanilor.

Pentru a intra într-un grup specializat, este necesară o iniţiere. În timp ce oratorul trebuie în mod normal să se adapteze auditoriului său, nu la fel stau lucrurile cu profesorul însărcinat să-i înveţe pe elevii săi ceea ce este admis în grupul particular căruia aceştia doresc să i se asocieze sau, cel puţin, la care doresc să-i asocieze persoanele responsabile de educaţia lor. Persuasiunea este, în acest caz, prealabilă iniţierii. Ea trebuie să obţină supunerea la exigenţele grupului specializat al cărui purtător de cuvânt este profesorul. Iniţierea într-o disciplină particulară constă în a împărtăşi reguli şi tehnici, noţiuni specifice, despre tot ceea ce este admis, ca şi despre maniera de a-ţi critica rezultatele în funcţie de exigenţele disciplinei înseşi. Prin aceste particularităţi, iniţierea se distinge de vulgarizare, care se adresează publicului, în general, pentru a-i împărtăşi anumite rezultate interesante, într-un limbaj nontehnic, dar fără a-l pune în situaţia nici de a se servi de metodele care au permis stabilirea acestor rezultate nici, *a fortiori*, de a face critica acestora din urmă. Aceste rezultate sunt, într-o oarecare măsură, prezentate ca fiind independente de ştiinţa care le-a elaborat: ele au dobândit statutul de adevăruri, de fapte. Diferenţa între ştiinţa care se constituie, cea a savanţilor, şi ştiinţa admisă, care devine cea a auditoriului universal, este caracteristică pentru diferenţa dintre iniţiere şi vulgarizare[1].

La întrebarea dacă o argumentare este continuată în folosul unui auditoriu legat prin acorduri particulare sau în folosul unui auditoriu nespecializat, nu este uşor de răspuns. Unele controverse, privind fraudele din arheologie, spre exemplu, vor apela, totodată, şi la specialişti, şi la opinia publică[2]; acelaşi lucru se întâmplă adesea cu ocazia

[1] Cf. Ch. PERELMAN, La vulgarisation scientifique, problème philosophique, *Revue des Alumni*, martie 1953, XXI, 4.

[2] Cf. VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, în special p. 637.

proceselor penale în care dezbaterea se situează, în acelaşi timp, pe plan juridic şi pe plan moral.

De altfel, există domenii despre care, după concepţia formată despre ele, se va spune fie că sunt specializate, fie că scapă oricărei convenţii sau oricărui acord particular: este, în mod evident, cazul filosofiei.

În timp ce o filozofie de şcoală, care se desfăşoară în cadrele sistemului elaborat de către profesor, poate fi considerată specializată şi apropiată de o teologie, se poate oare admite că un efort filosofic independent presupune iniţierea prealabilă a unei tehnici savante, care ar fi cea a filosofilor profesionişti? Este opinia exprimată, într-o lucrare postumă, foarte sugestivă, de către un tânăr autor german, E. Rogge, care opune unei „filosofii populare", precum cea a lui Nietzsche, spre exemplu, filosofiile contemporane care, toate, presupun o cunoaştere aprofundată a istoriei filosofiei, în raport cu care ele sunt determinate, într-un fel sau altul, să se gândească pe ele însele[1].

Dar filosoful care ia poziţie faţă de această istorie a filosofiei, care îi atribuie o semnificaţie anume şi care din acel moment trebuie să admită că propria lui concepţie răspunde acestei semnificaţii renunţă el oare la a se adresa auditoriului universal? Nu se poate spune oare că auditoriul universal, cel pe care filosoful şi-l reprezintă, este un auditoriu care admite anumite fapte, în special cunoaşterea ştiinţifică, pe cea a istoriei ştiinţifice a filosofiei mai ales, dar care rămâne totuşi suveran în a insera aceste fapte în noi argumentări, ba chiar să le răstoarne? În acest caz, orice filosof continuă să se adreseze auditoriului universal ca şi filosoful popular şi nu pare că putem menţiona în filozofie un ansamblu de cunoştinţe, de reguli şi de tehnici comparabil cu corpul unei discipline ştiinţifice şi comun tuturor celor care o practică.

Exemplul filosofiei arată că problema de a şti care sunt auditoriile specializate este o problemă de fapt care trebuie să fie tranşată în fiecare caz. Dar există auditorii precum cele de jurişti sau de teologi, pentru care această problemă este reglată datorită unor consideraţii de ordin formal: contrar dreptului natural şi teologiei raţionale, dreptul şi

[1] E. ROGGE, *Axiomatik alles möglichen Philosophierens*, pp. 100 şi urm.

teologia pozitive, legate prin texte bine determinate, constituie domenii de argumentare specifice.

Oricare ar fi originea, oricare ar fi fundamentul textelor de drept pozitiv sau de teologie pozitivă – problemă care nu ne priveşte acum –, ceea ce este esenţial este că ele constituie punctul de plecare al unor noi raţionamente. Argumentarea juridică sau teologică trebuie să se dezvolte în interiorul unui sistem definit, ceea ce va pune în prim-plan anumite probleme, mai ales pe cele referitoare la interpretarea textelor.

Anumite noţiuni, precum cea de evidenţă sau de fapt, iau un sens particular în discipline legate prin texte.

Atunci când, argumentând în faţa unui auditoriu care nu este legat prin texte, spunem despre o propoziţie că este evidentă, înseamnă că nu resimţim dorinţa sau nu dispunem de un mijloc de a respinge această propoziţie. Dimpotrivă, când spunem despre o regulă din domeniul dreptului că pare evidentă, este pentru că considerăm că nici o contestare nu ar putea apărea în legătură cu aplicabilitatea sa la un caz particular. Căci non-evidenţa atribuită unor reguli, aşa-zisa necesitate de a le justifica, rezultă din aceea că se transpune imediat posibilitatea unor contestări într-o căutare de fundamente; pentru că orice dificultate de aplicare, chiar dacă valorile pe care legea le protejează nu sunt discutate, riscă să pună în joc o întreagă argumentare în care vor interveni, după toate probabilităţile, fundamentele posibile ale regulii. La fel, a spune despre un text sacru că este evident, înseamnă, întrucât nu se pune problema respingerii lui, a pretinde că nu există decât un singur fel de a-l interpreta.

Acordurile auditoriilor specializate pot comporta definiţii particulare ale unor anumite tipuri de obiecte de acord, spre exemplu despre ceea ce este un fapt. Ele se referă, de asemenea, la maniera în care aceste auditorii pot fi invocate sau criticate.

Pentru teolog sau jurist, este considerat fapt nu ceea ce poate pretinde acordul auditoriului universal, ci ceea ce textele pretind sau permit să fie tratat ca atare. Un teolog nu poate pune la îndoială fapte sau adevăruri atestate de dogme fără a se exclude din auditoriul particular care le consideră dovedite. În drept există ficţiuni care obligă la tratarea unui lucru, chiar dacă el nu există, ca şi cum ar exista sau obligă la a nu recunoaşte drept existent ceva ce există. Ceea ce este

admis ca fapt de normalitate poate exista. Astfel judecătorul „nu este deloc autorizat să declare un fapt drept cert doar pentru că el va fi dobândit, personal, în afara procesului, cunoaşterea pozitivă a acelui fapt"[1].

Intervenţia judecătorului riscă să modifice pretenţiile părţilor, or părţile sunt acelea care determină procesul, în cadrele legii. Vedem deci că, pentru anumite auditorii, faptul este legat de dovada pe care vrem sau putem să o administrăm.

În ştiinţele naturale contemporane, faptul este subordonat, din ce în ce mai mult, posibilităţii unei măsurări, în sensul larg al termenului. Ele opun rezistenţă oricărei observaţii care nu se poate înscrie într-un sistem de măsuri. Mai mult, un savant care verifică concluziile pe care un alt savant le-a propus, ca urmare a unui experiment anume, va ţine cont de toate faptele prezentate şi care sunt relevante pentru întemeierea acestei teorii, dar nu se consideră autorizat, în această controversă, să se bazeze pe alte fapte care, în limitele propuse, nu sunt relevante; spre deosebire, totuşi, de ceea ce se întâmplă în drept, nu există în ştiinţă reguli de procedură care să dea la cererea părţilor o invariabilitate relativă: savantul, judecător, este aici, în acelaşi timp, parte şi va introduce în curând noi pretenţii. Prin urmare, doar prin analogie cu ceea ce se petrece în drept putem percepe anumite faze ale dezbaterii, faze în care anumite fapte sunt provizoriu considerate irelevante.

Chiar şi în viaţa cotidiană, anumite fapte sunt considerate neavenite şi aceasta pentru că ar fi de prost gust să le menţionăm. Oratorul care atacă un adversar nu poate avansa anumite informaţii referitoare la comportamentul acestuia din urmă fără a se devaloriza el însuşi: o multitudine de reguli morale, de reguli de etichetă sau de deontologie împiedică introducerea anumitor fapte într-o dezbatere. Auditoriul juridic nu constituie, în această privinţă, un caz privilegiat decât pentru că restricţiile sunt în acest caz codificate şi obligatorii pentru toate părţile: este ceea ce distinge esenţialmente dovada judiciară de dovada istorică[2].

---

[1] AUBRY şi RAU, *Cours de droit civil français*, t. XII, pp. 73-74.

[2] *Ibid.*, t. XII, p. 63, nota 2 *bis* a lui BARTIN.

O distincție tot atât de importantă privește prezumțiile: legătura dintre anumite fapte cu altele poate fi considerată prin lege „ca fiind atât de puternică, încât probabilitatea că acesta este însoțit de acela echivalează cu certitudinea judiciară a aceluia"[1].

Prezumțiile legale sunt adesea de aceeași natură cu cele care ar fi admise în viața extra-juridică; legea, mai ales, reglează adesea ceea ce consideră ea normal. În același timp originea acestor prezumții juridice contează puțin: este plauzibil că prezumția de nevinovăție a acuzatului, în materie penală, provine din aceea că ne temem de consecințele sociale și morale ale unei alte convenții și nu de faptul că dreptul ar fi adoptat o prezumție de bun simț legată de normal.

Ceea ce caracterizează în general prezumțiile legale este dificultatea de a le răsturna: ele sunt adesea irefutabile sau nu pot fi recuzate decât urmând reguli foarte precise. Uneori ele nu privesc decât greutatea probei. Aceasta este aproape întotdeauna, și în fața oricărui auditoriu, în funcție de prezumțiile admise. Dar alegerea lor nu este impusă așa cum se întâmplă în anumite cauze juridice.

Aceste remarci privind acordurile specifice, proprii anumitor auditorii, indică din plin câte dintre argumentele valabile pentru anumite persoane nu sunt deloc valabile pentru altele, cărora acestea le pot părea extrem de ciudate.

> Un profan, spune Jouhandeau, care asistă la o discuție între teologi nu poate evita să considere că descoperă o lume în care oamenii se consacră divagării de convenință cu aceeași logică imperturbabilă a persoanelor internate într-un ospiciu[2].

Rezultă de aici că poate fi în interesul oratorului să aleagă un auditoriu anume. Când auditoriul nu este impus de circumstanțe, o argumentare poate fi prezentată mai întâi unor persoane, apoi altora și să beneficieze fie de adeziunea primelor, fie, caz mai curios, de respingerea acestora: alegerea auditoriilor și a interlocutorilor, ca și ordinea în care se prezintă argumentările, exercită o mare influență în viața politică.

Vecinătatea auditoriilor, specializate și nespecializate, reacționează asupra argumentării. Un artificiu semnalat de Schopenhauer, ca

---

[1] *Ibid.*, p. 100, nota 1 *bis* a lui BARTIN.

[2] M. JOUHANDEAU, *De la grandeur*, p. 98.

utilizabil cu prilejul unei discuții între savanți în prezența unui public incompetent, constă în a lansa o obiecție nepertinentă, dar pe care adversarul nu ar putea-o respinge fără îndelungi dezvoltări tehnice[1]. Acest procedeu îl plasează pe adversar într-o situație dificilă pentru că îl obligă să se servească de raționamente pe care auditorii sunt incapabili să le urmărească. Adversarul va putea totuși, denunțând manevra, să-l discrediteze pe cel care recurge la ea, iar această descalificare, ce nu necesită premise tehnice, va putea fi operantă pentru toți membrii auditoriului, atât laici, cât și savanți. La fel, într-un proces, tendința de a judeca în drept se combină cu tendința de a judeca în echitate. Dacă cea din urmă are mai puțină importanță pentru un judecător tehnicist, totuși acesta nu ar putea fi total nereceptiv la argumentele care i se prezintă în calitate de membru al unui grup social particular, dar nespecializat, sau în calitate de membru al auditoriului universal: acest apel la simțul său moral îl poate incita la a inventa argumente valabile în cadrul său convențional, sau la a le aprecia în mod diferit pe cele de care dispune. Pe de altă parte, preocuparea pentru opinia actuală sau viitoare a auditoriilor specializate acționează asupra discursurilor adresate unor auditorii nespecializate: anumite acte din viața curentă, precum cumpărăturile, vânzările, se îndeplinesc și se discută ținându-se cont de influența lor prezentă, dar ținându-se cont și de ceea ce pot deveni ele la un moment dat dacă sunt evocate într-un context juridic. La fel, omul obișnuit care observă anumite fenomene naturale poate face acest lucru ținând cont de ceea ce va interesa, consideră el, un auditoriu de savanți. Astfel, argumentările între nespecialiști sunt formulate în maniera fie de a scăpa de părerea unui specialist, fie de a ajunge la discreția deciziei acestuia: în orice caz, intervenția posibilă a specialistului va avea influență asupra unui mare număr de controverse între laici.

§ 27. Acorduri proprii fiecărei discuții

Premisele argumentării constau în propoziții admise de către auditori. Când aceștia nu sunt legați prin reguli precise care să-i oblige

[1] SCHOPENHAUER, *Eristische Dialektik*, 418 (Ed. rom.: p. 80; *n.t.*)

la a recunoaşte anumite propoziţii, întreaga construcţie a celui care argumentează nu se bazează decât pe un fapt de ordin psihologic, adeziunea auditorilor. Aceasta nu este, de altfel, cel mai adesea, decât prezumată de orator. Când concluziile oratorului displac interlocutorilor săi, aceştia pot, dacă consideră util, opune acestei prezumţii de acord asupra premiselor o contestare care va avea ca efect minarea la bază a oricărei argumentări. Refuzul premiselor nu are totuşi întotdeauna loc fără inconvenient pentru auditori - vom vorbi despre aceasta mai detaliat atunci când, analizând tehnicile argumentative, vom vorbi despre ridicol[1].

Se întâmplă ca oratorul să aibă drept garanţie adeziunea expresă a interlocutorilor la tezele sale de plecare. Această adeziune nu este o garanţie absolută de stabilitate dar o creşte, pentru că altfel nu am avea acel minimum de încredere necesar vieţii în societate. Când Alice, care conversa cu fiinţele din Ţara Minunilor, doreşte să reia una din afirmaţiile sale, se aude obiectând: „Când aţi spus odată ceva, rămâne bătut în cuie, şi trebuie să acceptaţi consecinţele acestui fapt"[2]. Replică bizară dacă ne plasăm în planul adevărului, în care schimbarea este întotdeauna permisă, pentru că poate fi invocată o eroare. Dar o remarcă profundă dacă ne plasăm în domeniul acţiunii în care discursurile constituie un fel de angajament care nu ar putea fi încălcat, fără un motiv satisfăcător, sub ameninţarea distrugerii oricărei posibilităţi de viaţă în comun.

De aceea manifestările de adeziune explicită sau implicită sunt căutate de orator: o serie de tehnici sunt utilizate pentru a sublinia adeziunea sau pentru a o surprinde. Aceste tehnici sunt elaborate mai ales de anumite auditorii, în special de auditoriile juridice. Dar ele nu sunt nicidecum rezervate lor.

Într-o manieră generală, tot fastul de care este înconjurată publicarea unor texte, rostirea unor discursuri tinde să facă repudierea acestora mai dificilă şi să sporească încrederea socială. Jurământul, îndeosebi, adaugă adeziunii exprimate o sancţiune religioasă sau cvasi religioasă. El poate avea în vedere adevărul faptelor, adeziunea la

[1] Cf. § 49: Ridicolul şi rolul lui în argumentare.
[2] L. CARROLL, *Through the looking-glass*, p. 293.

norme, se poate extinde la un ansamblu de dogme: cel recăzut în erezie era pasibil de cele mai mari pedepse, pentru că încălca un jurământ.

Tehnica lucrului judecat tinde să stabilizeze anumite judecăți, să interzică repunerea în discuție a unor decizii. În știință, când distingem anumite propoziții pe care le calificăm drept axiome, le acordăm în mod explicit o situație privilegiată în sânul sistemului: revizuirea unei axiome nu se va mai putea produce decât prin intermediul unei repudieri tot atât de explicite; ea nu se va putea face printr-o argumentare ce s-ar derula în interiorul sistemului din care face parte această axiomă.

Cel mai adesea, totuși, oratorul nu se poate bizui, în privința prezumțiilor sale, decât pe inerția psihică și socială care, în conștiințe și în societăți, corespunde inerției din fizică. Putem prezuma, până la proba contrarie, că atitudinea adoptată anterior – opinie exprimată, conduită preferată – se va continua în viitor, fie din dorința de coerență, fie datorită puterii obișnuinței. Ciudățenia condiției umane, în opinia lui Paulhan, constă în aceea că e

> ușor să găsim motive pentru acte singulare, dificil pentru acte comune. Un om care consumă carne de vită nu știe de ce consumă carne de vită; dar dacă renunță pentru totdeauna la carnea de vită pentru salsifi sau pentru broaște, nu o face fără a inventa o mie de motive, unele mai inteligente decât altele[1].

De fapt, inerția ne permite să contăm pe normal, pe obișnuit, pe real, pe actual și să-l valorizăm, fie că este vorba despre o situație concretă, de o opinie admisă sau de o stare de dezvoltare continuă și regulată. Schimbarea, din contră, trebuie să fie justificată; o decizie, odată luată, nu poate fi răsturnată decât pentru motive satisfăcătoare. Un mare număr de argumentări insistă pe aceea că într-un astfel de caz nimic nu justifică o schimbare. Partizan al continuării războiului cu Franța, Pitt se opune, în acești termeni, oricărei idei de negociere:

> Circumstanțele și situația țării s-au schimbat oare substanțial de la ultima moțiune pe acest subiect sau de când, pentru prima dată, onorabilul meu prieten s-a întâmplat să fie avocatul negocierii? Starea de

[1] J. PAULHAN, *Les fleurs de Tarbes*, p. 212.

lucruri a variat oare de atunci în aşa fel încât negocierea ar fi la ora actuală mai de dorit decât era ea în orice moment anterior[1]?

Justificării schimbării i se va substitui adesea o încercare de a demonstra că nu a avut loc o schimbare reală. Această încercare este uneori impusă de faptul că schimbarea este interzisă: judecătorul care nu poate schimba legea va susține că interpretarea lui nu o modifică pe aceasta, că ea corespunde mai bine intenției legiuitorului; reforma Bisericii va fi prezentată ca o întoarcere la religia primitivă şi la Scriptură. Justificarea schimbării şi argumentarea care tind să arate că nu a existat schimbare nu se adresează, în principiu, aceluiaşi auditoriu. Dar şi una, şi cealaltă tind către un acelaşi scop, care este acela de a răspunde exigențelor inerției din viața socială.

Justificarea schimbării se va face fie prin indicarea unei modificări obiective, la care subiectul a trebuit să se adapteze, fie prin indicarea unei schimbări în subiect, considerată drept progres: astfel schimbarea care, pentru că zdruncină încrederea socială, este mereu puțin devalorizantă, va putea fi totuşi considerată drept dovadă de sinceritate. O schimbare care a reuşit autorului ei este susceptibilă de a deveni exemplu pentru cei ce ar ezita să se angajeze pe aceeaşi cale: aşa se face că W. Lippman prezintă drept model republicanilor din Statele Unite evoluția senatorului Vandenberg care, în mod tradițional izolaționist, a devenit, după cel de-al doilea război, un partizan convins şi prestigios al unei politici de colaborare internațională[2].

Inerția poate fi opusă, în principiu, tuturor proiectelor noi şi *a fortiori* unor proiecte care, cunoscute de mult timp, nu au fost acceptate până la un moment dat. Ceea ce Bentham numeşte sofismul fricii de inovație sau sofismul veto-ului universal, care constă în a te opune oricărei măsuri noi, pur şi simplu pentru că este nouă, nu este deloc un sofism, ci efectul inerției care joacă în favoarea stării de lucruri existente. Aceasta nu trebuie modificată decât dacă există motive în favoarea reformei.

Bentham înțelege în realitate foarte bine acest lucru, căci celui care zice că, dacă măsura ar fi fost bună, ea ar fi fost luată deja de mult timp,

---

[1] W. PITT, *Orations on the French war*, p. 93 (27 mai 1795).

[2] *New York Herald Tribune* (ediția pariziană), din 12 martie 1948.

îi ripostează că interese particulare se puteau opune acesteia sau că ea putea necesita un progres al cunoştinţelor, preluând astfel de fapt sarcina dovezii[1]. Să notăm în această privinţă că dacă, în drept, solicitantul are în general sarcina dovezii, este pentru că dreptul se conformează inerţiei; el este astfel conceput încât să ratifice, până la noi informaţii, faptele aşa cum sunt[2].

Dacă tehnica lucrului judecat se prelungeşte, ca să spunem astfel, cu tehnica precedentului, acest lucru se datorează inerţiei. Repetarea precedentului nu diferă de continuarea unei stări existente decât pentru că faptele sunt considerate ceva discontinuu. Sub această optică uşor diferită, noi vedem întotdeauna inerţia în acţiune: aşa cum trebuie făcută dovada necesităţii de a schimba o stare de lucruri, ar trebui făcută şi dovada oportunităţii schimbării conduitei în faţa unei situaţii care se repetă.

În ţările tradiţionaliste precedentul devine astfel parte integrantă a sistemului juridic, un model de care ne putem prevala cu condiţia să arătăm că noul caz seamănă suficient cu cel vechi. De aici, teama de a crea un precedent ce intervine în multe decizii: „Veţi decide, nu în legătură cu Isocrate, ci referitor la un mod de viaţă, anume dacă trebuie să filosofăm"[3]. Într-adevăr, faptul de a ne referi la anumite acte, fie că este vorba despre aprecieri, fie despre decizii, este considerat ca o consimţire implicită la utilizarea lor ca precedente, ca un fel de angajament de a se comporta la fel în situaţii analoge.

De asemenea, atunci când cineva respectă o regulă şi mai ales atunci când spune că o respectă, el arată că ea este bună de urmat. Această poziţionare este asimilabilă unei *mărturii*, la care s-ar putea face referire atunci când este cazul. Aşa se face că, atacându-l pe Eschin, Demostene invocă mărturia adversarului său în legătură cu felul în care trebuie condus un proces:

---

[1] BENTHAM, *Opere*, t. I: *Tratat despre sofismele politice*, pp. 449-450.

[2] Cf. R. DEMOGUE, *Les notions fondamentales du droit privé*, p. 543.

[3] Citat de ARISTOTEL (după ISOCRATE, despre Schimbare 173), pentru a ilustra locul antecedentului şi al consecventului, *Rhétorique*, liv. II, chap. 23, 1399 *b*. (Ed. rom.:Editura IRI, Bucureşti, 2004, cartea II, cap. 23, 1399 *b*; *n.t.*)

(...) el a ţinut discursuri care ar fi de-ajuns pentru a-l pierde. Căci ceea ce numeai tu justiţie atunci când îi făceai proces lui Timarc, trebuie să aibă aceeaşi valoare pentru ceilalţi când eşti tu în dezavantaj[1].

Este un lucru eficace să reiei, pentru a folosi împotriva lui, tot ceea ce se poate considera drept mărturie a adversarului, din cauza adeziunii care se manifestă aici. O astfel de reluare imediată a cuvintelor interlocutorului constituie esenţialul a ceea ce se numeşte în mod obişnuit *spirit de replică*.

În drept, când doar interesul părţilor este în joc, mărturia uneia dintre părţi ca şi acordul ambelor furnizează un element stabil pe care se poate sprijini judecătorul; când este vorba despre subiecte de care ordinea publică este interesată, mărturia nu are aceeaşi forţă probantă, pentru că judecătorul este cel care determină în acest caz ce poate fi considerat incontestabil şi nu părţile.

În loc să ne bazăm pe judecăţile interlocutorului, vom utiliza uneori simple indicii ale mărturiei sale, ne vom prevala îndeosebi de tăcerea lui.

Tăcerea poate fi interpretată, fie ca semn al faptului că nici o obiecţie sau refutare nu a fost găsită, fie ca semn că problema este de necontestat. Prima interpretare afirmă un acord de fapt al interlocutorului; cea de-a doua priveşte dreptul. „Ceea ce adversarul nu neagă", constituie pentru Quintilian un element pe care se poate sprijini judecătorul[2].

Pericolul acordului obţinut prin tăcere este cel care explică faptul că, în multe circumstanţe, alegem să răspundem ceva, chiar dacă momentan obiecţia pe care o avem este slabă.

Asocierea stabilită între tăcere şi mărturie poate totuşi juca în detrimentul anumitor afirmaţii: tăcerea absolută în faţa unor măsuri luate de puterile publice pare suspectă, pentru că este greu de interpretat ca aprobare unanimă; pentru interpretarea ei, se preferă recurgerea la ipoteza intimidării.

Semnele care privesc mărturia sunt multiple: aceasta va putea fi depistată într-o abţinere, dar şi mai bine într-o schimbare bruscă a cărei

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Asupra ambasadei necredincioase*, § 241.

[2] QUINTILIAN, vol. II, cartea V, cap. X, § 13 (Ed. rom.: p. 37; *n.t.*)

urmă se crede a fi fost reperată. Astfel, respingerea de către legiuitor a unui articol de lege, care îi este supusă, va fi tratată ulterior ca o mărturie, adică drept afirmația implicită a faptului că s-a gândit la acest lucru și că nu îl dorea.

Uzajul dialectic al întrebărilor și al răspunsurilor tinde în esență să asigure acorduri explicite de care ne vom putea apoi prevala; este una dintre caracteristicile tehnicii socratice. Una din aplicațiile acestei metode constă în căutarea unui acord explicit asupra punctului de judecat, acela de care adversarul va face să depindă sfârșitul dezbaterii, sau asupra dovezilor pe care le va admite acesta și pe care le va considera concludente. Am citat undeva[1] cazul acelui șef de firmă american care, de-a lungul unei zile, solicită obiecțiunile reprezentanților muncitorilor și cere să fie notate cu grijă pe tablă: el reușește astfel să obțină acordul lor explicit asupra punctelor la care trebuie să răspundă; adăugarea altora noi, ulterior, ar fi interpretată ca semn de rea-voință. Când stabilim obiectul controversei, o facem și mai strânsă: interlocutorul nu ar putea găsi o portiță de scăpare, pentru a refuza acordul, din momentul în care condițiile admise au fost îndeplinite, decât cu riscul de a se reveni asupra hotărârii. De altfel, pentru că, cel mai adesea, terții sunt cei care judecă sfârșitul dezbaterii, există puține șanse ca o astfel de retractare să aibă alte consecințe decât desconsiderarea autorului ei.

Quintilian dă avocaților următorul sfat:

> De aceea va putea fi avantajos să disimulăm unele dintre armele noastre. Căci adversarul le cere cu insistență și adesea face ca de ele să depindă întreaga închidere a cauzei, crezând că nu le avem; cerând probele noastre, el le dă autoritate[2].

Acordul preliminar discuției se poate referi, nu la obiectul discuției sau la dovezi, ci la modul în care este condusă discuția. Acest acord poate fi cvasi ritual, precum în discuțiile judiciare, parlamentare sau academice; dar el poate rezulta, măcar parțial, din discuția particulară

---

[1] *Retorică și filosofie*, p. 20. După Dale CARNEGIE, p. 344.

[2] *Ibid.*, cartea VI, cap. IV, § 17.

în curs şi dintr-o iniţiativă luată de una dintre părţi. Astfel îi prezintă Demostene lui Eschin modalităţile apărării sale:

> Apărarea corectă şi sinceră înseamnă să probezi, fie că faptele incriminate nu au avut loc, fie că, dacă au avut loc, ele sunt utile statului[1].

Temându-se ca acuzatul să nu deturneze atenţia adunării asupra unor puncte secundare, Demostene îi prescrie, ca să spunem aşa, tehnica apărării sale, căreia, prin chiar acest fapt, acesta se angajează să-i recunoască valoarea. Astfel interlocutorul care, într-o controversă, reia punct cu punct alegaţiile predecesorului său, acceptându-i ordinea discursului, îşi dovedeşte loialitatea în cadrul dezbaterii.

Asigurarea unor acorduri sau respingeri este deci unul dintre obiectivele care determină ordinea în argumentare. Într-adevăr, construcţia unui discurs nu este doar dezvoltarea premiselor date la plecare; ea este şi stabilire de premise, explicitare şi consolidare de acorduri[2].

Aşa se face că fiecare discuţie prezintă etape, jalonate de acordurile pe care trebuie să le stabilim, care rezultă uneori din atitudinea părţilor şi care, uneori, sunt instituţionalizate graţie unor obiceiuri deprinse sau unor reguli explicite de procedură.

§ 28. Argumentarea „ad hominem" şi petiţia de principiu

Posibilităţile de argumentare depind de ceea ce este dispus fiecare să admită, de valorile pe care le recunoaşte, de faptele în legătură cu care îşi arată acordul: prin aceasta, orice argumentare este o argumentare *ad hominem* sau *ex concessis*. Dacă totuşi argumentării *ad hominem* îi opunem frecvent argumentarea *ad rem*[3], prima referindu-se la opinie, iar a doua privind adevărul sau lucrul însuşi, este pentru că uităm că adevărul despre care este vorba trebuie să fie admis. În termenii teoriei noastre, argumentarea *ad rem* corespunde unei argumentări pe care o pretindem valabilă pentru întreaga umanitate raţională, adică *ad*

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Asupra ambasadei necredincioase*, § 203.

[2] Cf. § 103: Ordine şi persuasiune.

[3] Cf. SCHOPENHAUER, *Parerga şi Paralipomena*, Vol. II, p. 29.

humanitatem. Aceasta ar fi un caz particular, dar remarcabil, al argumentării *ad hominem*.

Argumentarea care vizează auditoriul universal, argumentarea *ad humanitatem*, va evita, pe cât posibil, uzajul argumentelor care nu ar fi valabile decât pentru grupuri particulare. Aceasta va fi, în special, preocuparea argumentării filosofice.

Am putea distinge tipuri de argumente *ad hominem* tot atât de variate precum auditoriile cărora li se adresează; propunem să le calificăm drept argumente *ad hominem*, în sens restrâns, atunci când oratorul ştie că ele nu ar avea greutate pentru auditoriul universal, aşa cum şi-l imaginează.

Iată, în acest sens, un exemplu foarte simplu. Vom fi unsprezece la prânz. Bona exclamă: „Vai, asta aduce ghinion!" Grăbită, stăpâna casei răspunde: „Nu, Maria, te înşeli: numărul treisprezece poartă ghinion". Argumentul este fără replică şi pune punct imediat dialogului. Acest răspuns poate fi considerat ca un tip de argumentare *ad hominem*. El nu suspectează nici un interes personal al servantei, ci se bazează pe ceea ce aceasta admite. Arătându-şi mai rapid eficienţa decât ar face-o o disertaţie asupra ridicolului superstiţiilor, ea permite argumentarea în cadrul prejudecăţii în loc să o combată.

Argumentele *ad hominem* sunt adesea calificate ca pseudo-argumente: pentru că sunt argumente care persuadează în mod manifest anumite persoane, deşi nu ar trebui, pentru simplul motiv că, crede cel care le denigrează astfel, ele nu ar avea nici un efect asupra lui însuşi. De fapt, cel care le tratează cu un astfel de dispreţ crede, pe de o parte, că singura argumentare adevărată este cea care se adresează auditoriului universal, iar pe de altă parte, el se erijează în reprezentant autentic al acestui auditoriu. Unii vor vedea în eficacitatea argumentelor *ad hominem stricto sensu* un semn de slăbiciune umană pentru că, în ochii lor, orice argumentare trebuie să fie valabilă pentru auditoriul universal. Schopenhauer va califica drept artificiu *(Kunstgriff)* uzajul argumentului *ad hominem* care constă în a pune interlocutorul în contradicţie cu propriile sale afirmaţii, cu preceptele unei grupări pe

care o aprobă sau cu propriile sale acte[1]. Dar nu există nimic nejustificat în acest mod de a proceda. Am putea chiar califica o astfel de argumentare drept rațională, admițând totodată că premisele discutate nu sunt admise de toți. Chiar aceste premise determină cadrul în care se mișcă argumentarea: de aceea, de altfel, legăm noi studierea acestei probleme de acordurile proprii unor argumentări.

Nu trebuie confundat argumentul *ad hominem* cu argumentul *ad personam*, adică cu un atac împotriva persoanei adversarului și care vizează, în mod esențial, să-l descalifice pe acesta din urmă. Confuzia se poate crea pentru că cele două specii de argumentare interacționează adesea. Cel a cărui teză a fost respinsă datorită unei argumentări *ad hominem* își vede prestigiul știrbit, dar să nu uităm că avem aici o consecință a oricărei refutări, oricare ar fi tehnica utilizată: „O greșeală de fapt, după cum a remarcat deja La Bruyère, îl face ridicol pe un om înțelept"[2].

Pe de altă parte, utilizând tehnica mărturiei pe care tocmai am analizat-o, putem trece, plecând de la acte săvârșite de cineva, la reguli de conduită ce par aprobate implicit și care vor servi drept sprijin unei argumentări *ad hominem*. Argumentările *ad personam* și *ad hominem* sunt în acest caz intim asociate, ca în acest dialog pe care îl găsim la Stevenson:

A) Ești mult prea dur cu angajații tăi.
B) Dar nu tu ești cel ce poate spune așa ceva, cu siguranță. Uzina ta ar rezista unei anchete mult mai greu decât a mea[3].

În funcție de argumentare în general, și de argumentarea *ad hominem* în particular, putem înțelege în ce constă petiția de principiu.

Aceasta este adesea considerată o greșeală în tehnica demonstrației, iar Aristotel o tratează nu numai în *Topica*, ci și în *Analitica*[4]: ea ar consta în a postula ceea ce vrem să demonstrăm.

---

[1] SCHOPENHAUER, *Eristische Dialektik*, p.415 (Kunstgriff 16). (Ed. rom.: Editura Art, București, 2007, p. 67 (Stratagema a XVI-a); *n.t.*).

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele, Despre judecăți*, 47, p. 379. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, București, 1968, 47, vol. II, p. 145; *n.t.*)

[3] Ch. L. STEVENSON, *Ethics and language*, p. 127.

[4] ARISTOTEL, *Analitica prima*, cartea II, cap. 16, 64 *b* 26-65 *a* 38.

Să constatăm de îndată că, în planul logicii formale, acuzația de petiție de principiu este lipsită de sens. Am putea, într-adevăr, pretinde că orice deducție corectă din punct de vedere formal constă într-o petiție de principiu, iar principiul identității, care afirmă că orice propoziție se implică pe ea însăşi, ar fi chiar petiția de principiu pusă în formă.

De fapt, petiția de principiu, care nu priveşte adevărul, ci adeziunea interlocutorilor la premisele pe care le presupunem, nu este o greşeală de logică, ci de retorică; ea este înțeleasă, nu în interiorul unei teorii a demonstrației, ci în raport cu tehnica argumentativă. Petiția de principiu constă într-un uzaj al argumentului *ad hominem* atunci când el nu este utilizabil, pentru că ea presupune că interlocutorul a aderat deja la o teză pe care ne străduim să-l facă s-o admită. Mai mult încă, este nevoie ca cele două propoziții, principiul şi concluzia, care nu sunt niciodată exact aceleaşi, să fie suficient de apropiate una de alta pentru ca acuzația de petiție de principiu să fie justificată. De aceea o discuție survine aproape mereu pe tema întemeierii acuzației.

Auditorul nu va putea pretinde că există într-adevăr o petiție de principiu decât dacă premisa pe care o contestă nu are, în acest caz, nici un alt fundament decât concluzia însăşi pe care am dorit s-o tragem şi pentru care această premisă ar constitui o verigă indispensabilă în raționament. Este extrem de rar ca această dependență să fie suficient de sigură pentru ca acuzația să fie admisă fără replică. Într-adevăr, o astfel de acuzație implică faptul că, într-o argumentare, se poate discerne cu precizie nu numai dacă, da sau nu, enunțul unei premise se deosebeşte de enunțul concluziei, dar şi ce parte revine unui anumit tip de argumente, şi numai lui, în raportul „concluzie-premisă-concluzie". Tocmai din cauza complexității acestui raport se poate desfăşura, în practică, discuția pentru a se şti dacă este vorba despre o petiție de principiu.

Importanța felului în care sunt considerate relațiile dintre premise şi concluzie se vede clar în acest exemplu în care este vorba despre raporturile dintre actele şi natura unei persoane. Dacă vrem să se admită că X este o natură curajoasă, şi dacă, în acest scop, prezentăm unul dintre actele sale ca fiind o manifestare a acestei naturi curajoase, interlocutorul va putea pretinde că este vorba despre o petiție de principiu; dimpotrivă, această acuzație va fi mai greu de susținut dacă se consideră acelaşi act drept exemplu care trebuie să permită o gene-

ralizare. Aşa se face că, pentru a arăta că nu este vorba despre o petiţie de principiu, oratorul va sublinia că premisa atacată are un alt temei decât concluzia şi că raportul său argumentativ cu concluzia este de un alt tip decât cel care fusese presupus. Cel care îşi acuză interlocutorul că ar comite o petiţie de principiu va avea deci tot interesul să pună în formă raţionamentul.

Iată o petiţie de principiu semnalată de Navarre după Blass, într-un pasaj al discursului lui Antiphon despre moartea lui Herodes [73]:

> Să ştiţi că merit mult mai mult mila voastră decât o pedeapsă. Pedeapsa se cuvine, într-adevăr, celor vinovaţi, mila celor care sunt obiectul unei acuzaţii nedrepte[1].

Ordinea majorei şi a concluziei este inversată. Minora subînţeleasă „Sunt obiectul unei acuzaţii nedrepte" nu poate fi admisă de către auditori pentru că, dacă ea ar fi acordată, procesul ar fi judecat. Este motivul pentru care Antiphon, în loc să prezinte dreptul pe care pretinde că îl are la milă drept concluzie a unui silogism, îşi prezintă afirmaţia înaintea majorei, pentru a-i da un fel de validitate independentă. Să remarcăm în acest sens că autorii antici preferă, în discursurile lor, să prezinte cauzele ca fiind judecate în favoarea lor şi se străduiesc, prin artificii de formă, să-i deruteze pe cei care ar dori să le impute o petiţie de principiu. Şi reuşesc adesea acest lucru. De aceea nici Blass, nici Navarre nu consideră drept petiţie de principiu o argumentare care se găseşte în exordiul aceluiaşi discurs al lui Antiphon [de la 1 la 8] şi care prezintă o structură analogă celei pe care tocmai am analizat-o.

Bentham a calificat drept „petiţie de principiu ascunsă într-un singur cuvânt" utilizarea unor aprecieri valorizante sau devalorizante în descrierea anumitor fenomene[2]. Este procedeul pe care îl denunţă Schopenhauer când remarcă faptul că ceea ce ar fi considerat „fenomen de cult", de către un observator neutru, va fi numit de partizan „expresie a milei", iar adversarul îl va califica drept „superstiţie"[3]. Dar nu credem că se poate vorbi în astfel de cazuri despre petiţie de principiu,

---

[1] O. NAVARRE, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, p. 41, n. 1. Cf. F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, I, p. 122.

[2] BENTHAM, *Opere*, t. I: *Tratat de sofisme politice*, p. 481.

[3] SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p. 62 (Stratagema a XII-a).

exceptând situația în care calificările sunt considerate admise de interlocutorul care tocmai le contestă; altminteri, s-ar ajunge la a se considera petiție de principiu orice afirmație de valoare.

Pentru a conchide, petiția de principiu este o greşeală de argumentare. Ea priveşte argumentarea *ad hominem* şi o presupune, căci domeniul său nu este cel al adevărului, ci cel al adeziunii. Dacă recunoaştem că este ilegitimă comiterea petițiilor de principiu, adică întemeierea argumentării noastre pe premise pe care auditoriul le respinge, aceasta implică faptul că ne putem servi de cele pe care el le admite. Când este vorba despre adevăr şi nu despre adeziune, argumentul *ad hominem* trebuie exclus, dar în acest caz petiția de principiu este imposibilă. Cele două sunt corelative: nu putem ține cont de acuzația de „petiție de principiu" şi să cântărim legitimitatea criticii pe care o implică ea decât în cadrul unei teorii a argumentării.

CAPITOLUL II

Alegerea datelor şi adaptarea lor în vederea argumentării

§ 29. Selectarea datelor şi prezenţa

Acordurile de care dispune oratorul, pe care se poate sprijini pentru a argumenta, constituie un dat, dar care este atât de vast şi susceptibil de a fi utilizat în moduri atât de diferite, încât maniera de a ne prevala de el prezintă o importanţă capitală. Înainte de a examina uzajul argumentativ al acestui dat, este deci indispensabil să atragem atenţia asupra rolului selectării prealabile a elementelor care vor servi drept punct de plecare argumentării şi de adaptare a lor la scopurile acesteia din urmă.

Să precizăm, totuşi, că a putea alege dintre date nu implică faptul că am putea să nu ţinem seama de elementele care vor fi neutilizate. Pentru fiecare auditoriu există un ansamblu de lucruri admise care, toate, riscă să-i influenţeze reacţiilor. Acest ansamblu este relativ uşor de identificat atunci când este vorba despre un auditoriu specializat: acesta va fi *corpus*-ul cunoaşterii recunoscut de către susţinătorii unei discipline ştiinţifice[1]; acesta va fi întregul sistem juridic în care se inserează o decizie judiciară[2]. Cu excepţia cazului în care este vorba despre un domeniu formalizat, complet izolabil, acest ansamblu este fluid, mereu deschis. Contururile lui sunt mai cu seamă vagi când este vorba despre un auditoriu nespecializat, cu toate că elaborarea filosofică poate contribui, în anumite epoci, la o precizare oarecare a lui.

---

[1] Cf. G. T. KNEEBONE, *Introduction and Probability, Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. L, 1949-1950, p. 35. Pentru matematică, cf. R. L. Wilder, The origin and grouth of mathematical concepts, *Bull. Amer. Math. Society*, sept. 53, pp. 424-425.

[2] Cf. C. COSIO, Phenomenology of the decision în *Latin-American legal philosophy*, p. 399. Citat de V. GOLDSCHMIDT, *Sistemul stoician*, p. 97, n. 7.

În orice caz, el constituie pentru fiecare auditoriu un sistem de referinţă care serveşte la verificarea argumentărilor.

Acestea fiind zise, rolul selectării este atât de evident încât, atunci când cineva menţionează fapte, trebuie întotdeauna să ne întrebăm ce pot ele confirma sau infirma. Presa, guvernamentală sau de opoziţie, ne-a obişnuit cu această selecţie a faptelor, în vederea fie a unei argumentări explicite, fie a unei argumentări în legătură cu care există speranţa de a-l vedea pe cititor că o face el însuşi. În retoricile tradiţionale, la capitolul despre naraţiune, nu lipsesc sfaturile referitoare la maniera de a alege faptele cauzei[1]. Dar această alegere domină şi în dezbaterile ştiinţifice: alegerea faptelor considerate relevante, alegerea ipotezelor, alegerea teoriilor pe care vom considera că trebuie să le confruntăm cu faptele, alegerea elementelor înseşi care constituie fapte. Metoda fiecărei ştiinţe implică o astfel de alegere care, relativ stabilă în ştiinţele naturale, este mult mai variabilă în ştiinţele umane.

Faptul de a alege anumite elemente şi de a le prezenta auditoriului implică deja importanţa şi pertinenţa lor în dezbatere. Într-adevăr, o astfel de alegere acordă acestor elemente o prezenţă care este un factor esenţial al argumentării, mult prea neglijat, de altfel, în concepţiile raţionaliste despre raţionament.

O frumoasă povestire chinezească ne va ilustra ideea:

> Un rege vede trecând un bou care trebuie să fie sacrificat. Îi este milă de el şi ordonă să fie înlocuit cu o oaie. Mărturiseşte că s-a întâmplat astfel pentru că pe bou îl vedea, iar pe oaie nu[2].

Prezenţa acţionează de o manieră directă asupra sensibilităţii noastre. Este un dat psihologic care, după cum arată Piaget, îşi exercită o acţiune chiar de la nivelul percepţiei: în cazul confruntării a două elemente, spre exemplu un etalon fix şi mărimi variabile cu care este comparat acesta, acel ceva asupra căruia este centrată privirea, acel ceva care este văzut mai bine sau mai des este, din această cauză,

---

[1] *Retorica pentru Herennius*, cartea I, § 12. CICERO, *De Inventione*, cartea I, § 30. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea IV, cap. II, cf. în special § 57.

[2] MENG TSEU, *Prima carte*, § 7 (PAUTHIER, *Confucius şi Mencius*, pp. 230 şi urm.). Rezumată de PARETO, *Traité de sociologie*, I, p. 600 (§ 1135) despre analiza sa asupra milei ca reziduu.

supraevaluat[1]. Astfel, ceea ce este prezent pentru conştiinţă dobândeşte o importanţă de care practica şi teoria argumentării trebuie să ţină cont. Într-adevăr, nu este suficient ca un lucru să existe pentru a avea sentimentul prezenţei sale. Acest lucru este adevărat chiar în controverse savante, martor fiind rolul pe care l-a jucat, în cearta gassendistă, o carte în care Jean de Launoy arăta variaţiile din atitudinea Bisericii faţă de Aristotel:

> Desigur, ne spune în legătură cu aceasta abatele Lenoble, nimeni nu ignoră faptul că Biserica este anterioară aristotelismului secolului al XIII-lea. Acest lucru toţi protagoniştii îl ştiu, numai că nimeni nu se gândeşte la el[2].

De aceea, una dintre preocupările oratorului va fi de a face prezent, doar prin magia verbului său, ceea ce este efectiv absent şi este considerat de el important pentru argumentarea sa, sau de a valoriza, făcându-le şi mai prezente, unele dintre elementele oferite efectiv conştiinţei.

La Bacon, rolul retoricii, în calitate de tehnică ce permite „să se aplice raţiunea imaginaţiei pentru a pune în mişcare mai bine voinţa"[3], este legat în mod esenţial de efectele prezenţei:

> Sentimentul ţine cont doar de ceea ce este prezent; raţiunea ia în consideraţie viitorul şi înşiruirea epocilor. Şi, din această cauză, prezentul punând stăpânire mai mult pe imaginaţie, raţiunea este în general învinsă; dar de îndată ce forţa elocvenţei şi persuasiunea au făcut să apară ca prezente lucrurile îndepărtate şi viitoare, raţiunea învinge revolta imaginaţiei[4].

Bacon exprimă, în limbajul filosofic al timpului său, o idee apropiată de a noastră: prezenţa, fenomen psihologic la început, devine un element esenţial în argumentare.

Anumiţi maeştri ai retoricii, partizani ai efectelor facile, preconizează recurgerea, pentru a emoţiona auditoriul, la obiecte concrete, precum tunica însângerată a lui Cezar pe care o agita Antoniu în faţa

---

[1] PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. I, pp. 174-175.

[2] R. LENOBLE, Histoire et physique, *Rev. d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, 1953, p. 125.

[3] BACON, *Of the advancement of learning*, cartea a 2-a, p. 156.

[4] *Ibid.*, p. 157.

romanilor, precum copiii acuzatului aduşi în faţa judecătorilor pentru a le stârni mila. Obiectul real trebuie să antreneze o adeziune pe care doar descrierea lui pare incapabilă să o producă; el este un adjuvant preţios, dar cu condiţia ca argumentarea să pună în valoare aspectele lui utile. Într-adevăr, realul poate prezenta caractere defavorabile care vor fi greu de ascuns spectatorului; de altfel, obiectul concret ar putea distrage atenţia auditorului într-o direcţie care se îndepărtează de ceea ce îl interesează pe orator. Nu trebuie deci să confundăm prezenţa, şi eforturile în vederea creşterii sentimentului de prezenţă, cu fidelitatea redării realului.

Pe de altă parte, nu trebuie nici să vrem să reducem prezenţa, cum am fi tentaţi să facem raţionalizând mult prea mult gândirea, la certitudine şi să tratăm evenimentele mai îndepărtate de prezent ca mai puţin importante, pentru că sunt mai puţin probabile. Aceasta este singura soluţie care, conform lui Lewis, ar permite ca proximitatea şi îndepărtarea, propuse de Bentham ca o dimensiune a plăcerilor, să devină compatibile cu calculul utilitar[1]. Oricât de anormală ar fi în sistemul său, această dimensiune suplimentară pe care Bentham o introduce aici este, pentru noi, cei care o interpretăm în funcţie de prezenţă, perfect justificată, pentru că este conformă cu tendinţe psihice incontestabile.

Whately reia, într-un apendice al *Retoricii*[2] sale, o lungă notă a lui Campbell referitoare la condiţiile de timp, de loc, de conexiune şi de interes personal prin care un eveniment ne afectează: aceste condiţii sunt de asemenea cele care determină prezenţa. Prezenţa nu este deci legată exclusiv de proximitatea în timp, cu toate că aceasta constituie un element esenţial. Să remarcăm, de altfel, că efortul de a face prezent în conştiinţă se poate referi nu numai la un obiect real, ci şi la o judecată sau la o întreagă dezvoltare argumentativă. Acest efort vizează, în limita posibilului, să ocupe, prin această prezenţă, întregul câmp al conştiinţei şi să-l izoleze, ca să ne exprimăm astfel, de ansamblul mental al auditorului. Iar lucrul acesta este capital. Dacă s-a putut constata că un silogism bine condus, şi acceptat de către auditor, nu-l

[1] C. I. LEWIS, *An analysis of Knowledge and Valuation*, p. 493.

[2] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Appendix C, pp. 366 şi urm.

determină neapărat pe acesta să acționeze conform concluziilor, înseamnă că premisele, izolate în timpul demonstrației, s-au putut lovi de obstacole, odată intrate în circuitul mental al celui pe care ele trebuiau să-l persuadeze[1].

Importanța prezenței în argumentare nu se evidențiază doar în mod pozitiv: suprimarea deliberată a prezenței constituie un fenomen tot atât de remarcabil și care ar merita un studiu detaliat. Să dăm doar o indicație care ni se pare esențială, asupra caracterului ireal a tot ceea ce nu face parte din acțiunea noastră, care nu se leagă de convingerile noastre. Stephen Spender notează, pe bună dreptate, în acest sens:

> (...) aproape toate ființele umane au o percepție foarte intermitentă a realității. Doar un mic număr de lucruri care ilustrează propriile lor interese sunt reale pentru ei: celelalte lucruri care, de fapt, sunt tot atât de reale, le apar ca abstracțiuni (...). Prietenii voștri, pentru că vă sunt aliați, sunt adevărate ființe umane (...). Adversarii voștri nu sunt decât niște teze plictisitoare, puțin rezonabile, inutile, ale căror vieți nu sunt decât false judecăți pe care ați dori să le eliminați cu un glonț de plumb (...)[2].

Și, aplicând această concepție reacțiilor pe care le resimțea în vremea războiului civil din Spania, în fața atrocităților franchiștilor ca și a celor ale apărătorilor Republicii, el adaugă:

> În primul caz, vedeam cadavre, în al doilea, doar cuvinte.

În aceeași carte, și în legătură cu execuții cerute de o cauză bună, Koestler remarcă, la un moment dat:

> Acum acești doi indivizi deveneau pentru mine mai reali decât cauza în numele căreia aveau să fie sacrificați[3].

Individul ales să fie sacrificat sistemului este ireal nu numai în drept, pentru că și-a pierdut statutul ontologic, ci și în fapt, pentru că este privat de prezență. Șocul se produce fie din cauza îndoielii teoretice, fie atunci când, în situația concretă, prezența omului care va fi sacrificat nu mai poate fi refulată din conștiință.

---

[1] Cf. § 6: A persuada și a convinge.

[2] În lucrarea colectivă editată de R. CROSSMAN, *The God that failed*, pp. 253-254.

[3] *Ibid.*, p. 80.

Noţiunea de prezenţă, de care ne servim aici şi pe care o considerăm de o importanţă capitală pentru tehnica argumentării, nu este o noţiune elaborată filosofic. O filozofie care ar face din prezenţă o piatră de temelie a constituirii sale, aşa cum este cea a lui Buber sau a lui Sartre, ar lega-o de o ontologie sau de o antropologie. Nu aceasta este intenţia noastră. Noi ţinem la aspectul tehnic al acestei noţiuni care duce la concluzia inevitabilă că orice argumentare este selectivă. Ea alege elementele şi maniera de a le face prezente. Prin aceasta ea se expune inevitabil reproşului de a fi parţială şi, deci, părtinitoare şi tendenţioasă. Şi este un reproş de care trebuie să se ţină cont când este vorba despre o argumentare pe care o dorim convingătoare, adică valabilă pentru auditoriul universal. O argumentare tendenţioasă, adoptată cu scop deliberat, în vederea unei soluţii care este favorizată din interes sau sub motiv de funcţie, ar trebui să fie completată prin argumentare adversă, cu scopul de a permite un echilibru în aprecierea elementelor cunoscute. Judecătorul nu va decide decât după ce va fi audiat ambele părţi. Dar a trece de la această exigenţă la afirmaţia că trebuie să se prezinte totalitatea elementelor de informaţie, acordând fiecăruia locul care îi revine, înseamnă să presupunem că există un criteriu care ne permite să determinăm care sunt aceste elemente relevante şi să presupunem că totalitatea astfel definită ar putea fi epuizată. Considerăm că aceasta este o iluzie şi că trecerea de la subiectiv la obiectiv nu se poate face decât prin extinderi succesive, neputând considera pe nici unul ca fiind ultimul. Cel care efectuează o nouă extindere va pune obligatoriu accentul pe aceea că expozeurile precedente procedaseră la o alegere a datelor şi că va reuşi fără îndoială să arate cu destulă uşurinţă acest lucru. Să adăugăm că în ştiinţele umane, ca şi în ştiinţele naturii, această alegere nu este de altfel numai o selecţie, ci şi construcţie şi interpretare[1].

Orice argumentare presupune deci o alegere care constă nu doar în selectarea elementelor de care ne servim, ci şi în tehnica prezentării

[1] Cf. R. ARON, Introducere în filosofia istoriei: eseu despre limitele obiectivităţii istorice, p. 115. (Ed. rom.: Humanitas, Bucureşti, 1997; *n.t.*)

lor. Problemele de formă se amestecă cu problemele de fond pentru a realiza prezența. Pentru nevoile expozeului, le vom trata succesiv[1].

§ 30. Interpretarea datelor

Utilizarea datelor în vederea argumentării nu se poate face fără o elaborare conceptuală care le dă un sens şi le face relevante pentru coerența discursului. Acestea sunt aspectele acestei elaborări - ale acestei puneri în formă - care furnizează una din prismele prin care putem discerne cel mai bine ce distinge o argumentare de o demonstrație.

Orice demonstrație impune univocitatea elementelor pe care se întemeiază. Acestea sunt considerate a fi înțelese de către toți în acelaşi fel, datorită unor mijloace de cunoaştere pe care le presupunem intersubiective, iar, dacă nu este cazul, este redus în mod artificial obiectul raționamentului doar la elementele din care orice ambiguitate pare a fi îndepărtată. Fie că datul este prezentat imediat drept clar şi semnificativ, într-o concepție raționalistă a deducției, fie că nu suntem interesați decât de formele semnelor care sunt considerate a fi percepute de toți în acelaşl fel, fără ca mânuirea acestora din urmă să se preteze la echivoc; aceasta este concepția formaliştilor moderni. În toate aceste cazuri, interpretarea nu pune nici o problemă sau, cel puțin, problemele pe care le pune sunt eliminate din teorie. Nu la fel stau lucrurile atunci când este vorba despre argumentare.

Studiul argumentării ne obligă într-adevăr să ținem seama nu numai de selecția datelor, ci şi de felul în care sunt interpretate, de semnificația care este aleasă pentru a li se atribui. Numai în măsura în care ea constituie o alegere, conştientă sau inconştientă, între mai multe moduri de semnificare, poate fi distinsă interpretarea din datele care sunt interpretate, şi opusă acestora. Aceasta nu vrea evident să spună că aderăm la o metafizică ce ar separa datele imediate şi ireductibile de construcțiile teoretice elaborate pornind de la ele. Dacă ar trebui să adoptăm o poziție metafizică, am fi mai degrabă înclinați să admitem

[1] Cf. § 37: Problemele tehnice de prezentare a datelor; § 42: Figurile alegerii, ale prezenței şi ale comuniunii.

existența unei legături indisolubile între teorie şi experiență, aşa cum o exprimă principiul dualității al lui F. Gonseth[1]. Dar, pentru moment, pretențiile noastre sunt mai limitate. Vrem doar să insistăm pe faptul că, în practica argumentativă, datele constituie elemente în legătură cu care pare a exista un acord considerat, măcar provizoriu sau convențional, drept echivoc şi în afara oricărei discuții. Acestor date li se va opune, într-o manieră conştientă, interpretarea lor, când aceasta va apărea ca o alegere între semnificații care nu par a face corp, ca să ne exprimăm astfel, cu ceea ce interpretează ele. Tocmai când interpretări incompatibile ne fac să ezităm asupra felului de a concepe datul, problema interpretării se pune obligatoriu; ea trece în planul al doilea imediat ce, una dintre interpretări părând cea mai adecvată, este singura prezentă în conştiință.

Problema care ne preocupă va apărea în toată amploarea sa numai celui care îşi va da seama de faptul că interpretarea nu constă doar în alegerea, pe un plan bine definit, între interpretări ce par incompatibile - când ne întrebăm, spre exemplu, dacă trenul în care ne aflăm sau trenul vecin este cel care tocmai s-a pus în mişcare -, ci şi în alegerea planului în care se manifestă efortul de interpretare. Un acelaşi proces poate fi descris, într-adevăr, ca faptul de a strânge un bulon, de a asambla un vehicul, de a-ți câştiga traiul, de a favoriza tendința exporturilor[2]. Pe de altă parte, un act poate fi considerat în sine, delimitat pe cât posibil, privit sub aspectul său cel mai întâmplător, şi izolat de situație.

Dar el poate fi interpretat şi ca simbol, ca mijloc, ca precedent, ca jalon într-o direcție. Fie că prezintă fenomenul la cutare sau cutare nivel de abstractizare, fie că îl leagă de o situație de ansamblu - şi să notăm că, în legătură cu aceasta, interpretarea poate fi nu o simplă selecție, ci şi creație, inventare de semnificație -, aceste diverse interpretări nu sunt întotdeauna incompatibile, dar evidențierea uneia dintre ele, locul pe care îl ocupă în prim-planul conştiinței le aruncă adesea pe celelalte în umbră. Ceea ce este esențial într-un mare număr de argumentări

[1] Cf. lucrările Celei de-a Treia Întâlniri de la Zürich asupra principiului dualității, *Dialectica*, de la 22 la 25.

[2] Cf. E. GELLNER, Maxims, *Mind*, Iul. 1951, p. 393.

rezultă din acest joc de interpretări nenumărate şi din lupta pentru impunerea unora, pentru a le îndepărta pe altele.

Infinita complexitate a interpretărilor, mobilitatea şi interacţiunea lor explică suficient de bine imposibilitatea de a reduce toate enunţurile la propoziţii a căror probabilitate numerică să poată fi determinată. Chiar dacă o argumentare a cunoştinţelor noastre permite precizarea acestor probabilităţi, aceasta se întâmplă numai dacă rămânem în cadrele unei interpretări anume. Din punct de vedere convenţional nimic nu se opune acestui lucru, dar nici nimic nu va putea interzice ca o nouă interpretare să fie evidenţiată sau sugerată implicit: posibilităţile de interpretare par inepuizabile.

Uneori efortul celor care argumentează nu vizează atât să impună o interpretare anume, cât să arate ambiguitatea situaţiei şi diversele maniere de a o înţelege. Faptul de a prefera o anumită interpretare, sau chiar acela de a crede în existenţa unei singure interpretări valabile pot fi revelatoare pentru un sistem particular de convingeri sau chiar pentru o concepţie despre lume. Se poate, într-adevăr, postula unicitatea în interpretare nu numai într-un caz anume, ci şi ca regulă generală. Pentru Pascal, ceea ce ne împiedică să recunoaştem adevărurile este voinţa noastră pervertită[1]: în această concepţie nu se admite o justificare raţională posibilă pentru o multitudine de interpretări. Anticii calificaseră drept *culoare* interpretările favorabile unei idei: acest termen are la ei un sens peiorativ, care ţine de aceea că se admite că există un adevăr al faptelor, cunoscut de avocat şi al cărui *color* ar fi o denaturare[2].

La antici, fie că sunt filosofi, jurişti sau teologi, interpretarea priveşte în mod normal texte: mai ales psihologii moderni sunt cei care au insistat asupra ubicuităţii interpretării, care nu este absentă nici la nivelul percepţiei[3]. Pentru a risipi într-o oarecare măsură confuziile pe care aceste uzaje multiple ale noţiunii de interpretare le-ar provoca cu siguranţă, sugerăm o distincţie - ce pare esenţială, într-o teorie a

---

[1] PASCAL, *Despre spiritul geometric*, sect. II, p.378. (Ed. rom.: In: *Opere ştiinţifice*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1967, pp. 156-157; *n.t.*)

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, IV, cap. II, § 8. (Ed. rom.: p. 375; *n.t.*)

[3] Cf. CLAPARÈDE, *La genèse de l'hypothèse*; MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception.*

argumentării - între interpretarea *semnelor* şi cea a *indicilor*. Înţelegem prin *semne* orice fenomene susceptibile de a evoca un alt fenomen, în măsura în care ele sunt utilizate într-un act de comunicare, în vederea acestei evocări. Fie că sunt lingvistice sau nu, ceea ce este important, pentru noi, este intenţia de comunicare prin care sunt ele caracterizate. *Indicele*, dimpotrivă, permite evocarea unui alt fenomen, într-o manieră, ca să spunem aşa, obiectivă, independent de orice intenţionalitate. Acelaşi act, acela de a închide o fereastră, poate fi, după caz, semn convenit sau indice al faptului că cuiva îi este frig. Ordinul „Ieşiţi!" poate fi interpretat simultan nu numai ca o invitaţie la a ieşi adresată cuiva, dar şi ca indice al mâniei celui care îl rosteşte. Distincţia noastră, care poate fi apropiată de cea a lui Jaspers, între expresie şi simptom[1], diferă totuşi de ea prin aceea că este strict tehnică. Într-adevăr, interpretarea ca semn sau ca indice pune probleme distincte, deşi aceste două tipuri de interpretare sunt uneori contopite în mod inextricabil.

§ 31. Interpretarea discursului şi problemele acesteia

Consideraţiile noastre au evidenţiat ambiguitatea datului argumentativ pe care trebuie să-l interpretăm, ca şi multitudinea aspectelor, în interacţiune constantă, prin care se pretează el la interpretare. Studiile actuale asupra limbajului ca mijloc de comunicare sunt dominate de problemele pe care le pune interpretarea. Niciodată nu ne-am mirat atât de mult ca în epoca contemporană de faptul că cineva putea comunica altcuiva ceva ce să aibă, pentru auditor, o semnificaţie previzibilă. Incomprehensiunea, eroarea de interpretare nu au mai fost considerate drept accident evitabil, ci drept condiţia însăşi a limbajului. Nu au mai fost diferenţiate doar litera şi spiritul pentru a le opune, pentru a susţine dreptul de a interpreta altfel decât permite litera: s-a văzut în litera însăşi un miraj care se dizolva cumva, între interpretări posibile. De atunci asistăm la un efort de a găsi reguli care să permită limitarea posibilităţilor prea largi de interpretare admisibile din punct de vedere teoretic.

[1] K. Jaspers, *Psihopatologie generală*, cap. III.

Nimeni nu a lucrat cu mai multă pasiune decât I. A. Richards la aceasta. Pentru el, retorica nu este, ca pentru noi, legată esențialmente de argumentare; ea este, ca și pentru Jean Paulhan, studiul expresiei, dar, mai ales, al interpretării lingvistice: retorica ar trebui să fie, după el, studiul interpretării greșite și al modurilor de a o remedia[1].

După ce a eliberat gândirea de așa-zisul sens unic al cuvintelor, Richards propune o tehnică de interpretare. Ea constă în a căuta un sens apropiat de cel pe care oratorul l-ar atribui propriilor sale cuvinte dacă și-ar putea analiza el însuși discursul[2]. Auditorul găsește acest sens căutând „ceea ce îi dă satisfacție"[3], criteriu aplicabil pentru că autorul și auditorul au în comun în același timp experiențe și moduri de a reacționa. Buna interpretare a unei expresii ar fi deci aceea pe care autorul ar putea-o aproba, într-un context dat.

Tot contextul, ne spune Richards, este cel care îi atribuie unui cuvânt funcția, și numai prin intermediul contextului putem descoperi ce funcție îndeplinește[4] cuvântul. Dar acest context - care nu ar putea fi decât pur verbal - ce elemente ale situației înglobează oare? Când copilul strigă lupul! pentru a zecea oară și nu mai atrage atenția în ciuda pericolului real care, de această dată, îl amenință, este pentru că interpretarea strigătelor sale a fost determinată de ansamblul situației, din care fac parte și apelurile anterioare. Copilul nu dorește această extensie a contextului. În alte cazuri, dimpotrivă, autorul însuși se străduiește ca anumite elemente să fie înglobate în context. Un autor de teatru va da drept cadru dialogului său cabina unui portar, un altul, întreaga lume naturală și supranaturală[5].

Orice autor trebuie să poată conta pe bunăvoința interpretului[6]; acesta va fi cu atât mai dispus la efort, cu cât textul este mai prestigios. Dar nu riscăm oare, prin chiar acest fapt, să se impună autorului o interpretare care să fie în funcție de convingerile proprii ale cititorului?

---

[1] I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, p. 3.

[2] I. A. RICHARDS, *Principles of literary criticism*, p. 226.

[3] *Idem, Interpretation in teaching*, p. 68.

[4] *Ibid.*, pp. VIII, 48, 62. RICHARDS and GIBSON, *Learning basic English*, p. 88.

[5] Cf. Kenneth BURKE, *A Grammar of motives*, p. 77.

[6] I. A. RICHARDS, A Symposium on emotive meaning, *The philosophical Review*, 1948, p. 145.

Când credinciosul interpretează un pasaj din Biblie, el presupune că textul este nu numai coerent, ci şi veridic. Aşa cum spune Pascal: „Când cuvântul lui Dumnezeu, care este adevărat, este fals în litera lui, el este adevărat în spirit (...)"[1]. Dar cel care este hotărât să nu elimine nimic din Scriptură nu o va putea interpreta decât în funcţie de adevărurile la care el aderă în prealabil. Deşi aceasta se întâmplă într-o măsură mai mică, imediat ce autorul se bucură de un credit oarecare, bună-voinţa în interpretarea textului său nu este independentă de ceea ce admite interpretul, întrucât acesta trebuie să încorporeze în propriile sale convingeri ceea ce aduce autorul. Or, tezele admise pot varia după interpreţi. Din acel moment, orice regulă aşa-zis internă de interpretare, precum coerenţa, este dublată în mod ineluctabil de criterii venite de la interpret. A elimina interpretările incoerente este, *a priori*, recomandabil, dar această preocupare nu ne furnizează o regulă de conduită satisfăcătoare care să ne conducă în fiecare caz către interpretarea care ar fi în mod obiectiv cea mai bună.

Dacă interpretarea unui text trebuie să traducă ansamblul intenţiilor unui autor, trebuie să se ţină cont de faptul că acest text comportă adesea o argumentare implicită, care este esenţială pentru el. Spre exemplu, atunci când Isocrate îl determină pe fiul lui Alcibiade să spună:

> Toţi ştiu, într-adevăr, că aceiaşi oameni au cauzat distrugerea democraţiei şi înlăturarea tatălui meu[2],

este vorba despre fapte verificabile, dar aceste cuvinte semnifică: înlăturarea tatălui meu a constituit un act politic tot atât de condamnabil ca şi distrugerea democraţiei. Tot sensul frazei stă în argumentarea implicită care trebuie să conducă la această ultimă concluzie. În vreme ce enunţul nu pare a privi decât fapte, ceea ce sugerează el este o apreciere. Or, distincţia dintre ceea ce este zis şi ceea ce nu este decât construcţie supraadăugată şi predispusă la controversă depinde de acordul sau de dezacordul cu privire la interpretare: aşa cum alegerea unei interpretări a faptelor, efectuată de oratorul unei interpretări de

---

[1] PASCAL, *Pensées*, 555, p. 1003 (ed. Brunschvicg) (Ed. rom.: *Cugetări*, Editura Aion, Oradea, 1998, p. 446; *n.t.*)

[2] ISOCRATE, *Discursuri*: *Despre atelaj*, § 4.

fapte, nu se distinge de acestea decât atunci când o altă interpretare apare ca posibilă, tot astfel interpretarea textului vine să se suprapună acestuia din urmă ca un element distinct, atunci când există motive să o vedem ca distinctă.

În afară de cazurile, pe care nu le putem exclude *a priori*, în care ambiguitatea unui text este voită şi în care orice efort de a-l face univoc rezultă dintr-o neînţelegere, se întâmplă rar ca, într-un limbaj neformalizat, textul să apară în ochii tuturor ca absolut clar. Cel mai adesea impresia de claritate, legată de univocitate, rezultă din ignoranţă sau dintr-o lipsă de imaginaţie. Aşa cum foarte bine a notat Locke atunci când a scris:

> Nu-i singular cazul când se întâmplă ca un om care, la prima lectură, crezuse că înţelesese un pasaj din Scriptură sau o clauză a Codului, le-a pierdut întru totul sensul după ce a consultat comentatori ale căror elucidări i-au sporit îndoielile sau le-au făcut să apară şi au aruncat textul în confuzie[1].

Claritatea unui text este condiţionată de posibilităţile de interpretare pe care le prezintă. Dar pentru ca atenţia să fie atrasă de existenţa unor interpretări neechivalente, este necesar ca consecinţele ce decurg din una dintre ele să difere, într-o oarecare măsură, de cele care decurg din alta; or, este posibil ca doar într-un context particular divergenţa să ajungă să fie percepută. Claritatea unui text, sau a unei noţiuni, nu poate fi deci niciodată perfect asigurată, decât doar convenţional, limitând în mod voit contextul în care poate fi interpretat. Necesitatea de a interpreta se prezintă deci ca regulă, eliminarea oricărei interpretări constituie o situaţie excepţională şi artificială.

§ 32. Alegerea calificărilor

Aranjarea datelor în vederea argumentării constă nu numai în interpretarea lor, în semnificaţia care li se dă, dar şi în prezentarea anumitor aspecte ale acestor date, datorită acordurilor subiacente limbajului de care ne servim.

---

[1] LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, cartea III, cap. IX, § 9, p. 389.

Alegerea se manifestă în maniera cea mai aparentă prin uzajul *epitetului*. Acesta rezultă din selecţia vizibilă a unei calităţi care este scoasă în faţă şi care trebuie să completeze cunoaşterea noastră despre obiect. Acest epitet este utilizat fără justificare, pentru că se consideră că el enunţă fapte incontestabile; doar alegerea faptelor va apărea ca tendenţioasă. Este permis să numim revoluţia franceză „această revoluţie sângeroasă", dar nu este unicul fel de a o califica şi am putea alege tot atât de bine şi alte epitete. Rolul argumentativ al epitetelor este cel mai clar perceput atunci când două calificări simetrice şi de valoare opusă par în mod egal posibile: a-l califica pe Oreste drept „ucigaşul de mamă" sau „răzbunătorul de tată", a spune despre o catârcă „fiică de măgar" sau „fiică de cai cu picioarele iuţi ca furtuna"[1] înseamnă să alegem net un punct de vedere căruia i se percepe caracterul tendenţios pentru că se vede imediat cum ar putea fi corectat. Dar nu toate epitetele se prezintă ca o alegere între două puncte de vedere care cer, ca să spunem aşa, să fie completate unul prin celălalt: cel mai adesea aspectele unei realităţi se situează în planuri diferite, iar o viziune mai completă a realului nu poate consta decât într-o multiplicare progresivă de aspecte asupra cărora se atrage atenţia.

Dacă, atunci când este ales un epitet, aspectul tendenţios al prezentării este uşor de decelat, nu la fel stau lucrurile când este vorba despre simpla inserare a unei fiinţe într-o clasă şi despre desemnarea ei prin chiar această calificare[2]. Când cineva este desemnat prin cuvintele „ucigaşul", alegerea nu apare deloc tot atât de clar ca în expresia, „Oreste, ucigaşul", pentru că alegerea pare să se confunde cu uzajul însuşi al noţiunilor[3]. Dar, de fapt, clasificările existente care sunt utilizate

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, III, cap. 2, § 14, 1405 *b*. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2004, p. 303; *n.t.*)

[2] Cf. Ch. PERELMAN şi L. OLBRECHTS-TYTECA, Les notions et l'argumentation, vol. Semantica, *Archivio di Filosofia*, 1955.

[3] Aceste consideraţii referitoare la epitet şi la inserarea unei fiinţe într-o clasă sunt valabile, *mutatis mutandis*, pentru adverbe şi pentru verbe, care, atât unele, cât şi altele, permit alegerea unor aspecte ale datelor pentru a le pune în evidenţă. Alegerea exprimată prin adverb va fi mai vizibilă decât cea exprimată prin verb. În loc de „a avansa cu greu", vom folosi, adesea cu mult mai multă eficacitate, verbele „a se căţăra", „a se fofila" (cf. Richard

în calificare sunt numeroase şi nu putem califica fără să alegem, în acelaşi timp, clasificarea căreia îi vom acorda preeminenţă. Această alegere este rareori lipsită de intenţie argumentativă. Într-adevăr, clasele sunt caracterizate nu numai prin caractere comune membrilor lor, ba chiar, şi uneori mai ales, prin atitudinea adoptată în privinţa lor, prin maniera de a-i judeca şi de a-i trata. Diversele legislaţii reglementează acest raport: a declara despre cineva că a comis un furt înseamnă a determina şi pedepsele de care este pasibil. A spune despre cineva că suferă de cutare maladie înseamnă deja a prevedea, măcar parţial, tratamentul care i se va administra.

Astfel, orice gândire conceptuală se inserează în cadre gata formate[1] de care trebuie să ne servim şi care trebuie dispuse în cel mai bun mod pentru nevoile de acţiune asupra celuilalt.

Nu numai argumentarea concretă implică existenţa unor clasificări, dar uneori chiar ne sprijinim pe acestea din urmă pentru a descalifica ceea ce nu se înscrie în ele şi care pare, din acest motiv, defectuos. Marxiştii clasifică toate filosofiile în materialiste sau idealiste; în consecinţă, metafizicienii care nu intră într-o categorie sau alta vor fi acuzaţi de lipsă de curaj[2].

Aceste clasificări pot fi combătute, modificate şi adaptate, dar, cel mai adesea, ne vom mulţumi să le opunem alte clasificări, considerate mai importante, mai interesante sau mai fecunde. În loc să separăm indivizii în săraci şi bogaţi, este suficient să punem în prim-planul opoziţiei negri şi albi, pentru ca albul sărac să se simtă valorizat. „În acelaşi fel, ne spune S. de Beauvoir, cel mai mediocru dintre bărbaţi se consideră în faţa femeilor un semi-zeu"[3]: o clasificare dominantă, căreia

---

WEAVER, *The Ethics of Rhetoric*, p. 135). Totuşi eficacitatea este mai degrabă cea a metaforei adormite (cf. § 88: Expresiile cu sens metaforic sau metafore adormite).

[1] Cf. Benjamin Lee WHORF, The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language dans *Language, Meaning and Maturity*, editat de S. I. HAYAKAWA, p. 225.

[2] H. LEFEBVRE, *À la lumière du matérialisme dialectique, I: Logique formelle, logique dialectique*, p. 25.

[3] S. de BEAUVOIR, *Al doilea sex*, vol. I, p.25. (Ed. rom.: Editura Univers & CEU, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 25; *n.t.*)

i se acordă atenţie, lasă în umbră celelalte clasificări şi consecinţele pe care le-ar presupune ele.

Aşa se face că, ne mai spune S. de Beauvoir,

> o credinţă sinceră o ajută mult pe fetiţă să evite orice complex de inferioritate: ea nu este nici mascul, nici femelă, ci o creatură a lui Dumnezeu[1].

Sfântul Toma se va servi de un procedeu analog, pentru a sugera superioritatea cunoaşterii referitoare la mântuire asupra cunoaşterii fenomenelor sensibile: „el îl invită pe om, ne spune Gilson, să-şi îndrepte privirile, de preferinţă, spre alt domeniu, care nu mai este pur şi simplu omenesc, ci domeniul fiilor lui Dumnezeu"[2].

Nu numai substantivul comun şi adjectivul, ci şi numele propriu poate fi utilizat pentru a opera această schimbare de punct de vedere. Când, spre exemplu, după dezastrul armatelor engleze în Olanda, Pitt cere Parlamentului să spună „dacă nu era un imens avantaj pentru Europa în general, faptul că Olanda nu a fost alipită Franţei fără luptă"[3], el modifică aprecierea evenimentelor, raportând dezastrul, nu la grupul restrâns care este Olanda, nici la Anglia, ale cărei interese nu ar îndrăzni să le atace, ci la o noţiune care le înglobează pe amândouă şi care îi furnizează o anumită consolare victimei, prezentându-i soarta solidară cu a unui continent a cărui înfrângere este departe de a fi consumată.

Calificările prezintă uneori un caracter atât de neaşteptat, încât s-ar vedea în ele, mai degrabă decât o alegere, o figură. Important este să vedem ce face din ele o figură argumentativă[4]. Forma clasificatoare este cea care produce un efect impresionant. Iată un exemplu extras din Bossuet:

> În aceste stări deplorabile [de mizerie publică] ne putem gândi să ne împodobim corpul; şi nu tremurăm oare îmbrăcându-ne cu subzistenţa, cu viaţa, cu agoniseala săracilor[5]?

---

[1] *Ibid.*, vol. II, p. 449.

[2] GILSON, *Le tomisme*, p. 523. (Ed. rom.: Humanitas, Buc., 2002, p. 538; *n.t.*)

[3] W. PITT, *Orations on the French war*, p. 90.

[4] Cf. § 41: Figuri de retorică şi argumentare.

[5] BOSSUET, *Sermons*, vol.II: *Sur l'intégrité de la pénitence*, p. 616.

Podoabele sunt calificate, simplu, ca subzistență a săracului: forma clasificatoare consideră drept câștig acel ceva către care tinde predica lui Bossuet.

Calificarea, inserarea într-o clasă, poate fi exprimată nu prin folosirea unei noțiuni deja elaborate, ci prin aceea a unei conjuncții de coordonare, precum „și", „sau", „nici". Vom lua două exemple, dintr-un același volum de Gide, în care el începe prin a se revolta împotriva unui procedeu, pe care nu ezită să-l utilizeze câteva pagini mai departe:

> Și nici măcar nu îți voi mai vorbi despre ea [despre cartea lui Stirner], dragă Angela, dacă, printr-un procedeu demn de *legile scelerate*, unii nu ar dori să lege acum soarta lui Nietzsche de cea a lui Stirner, să-l judece pe unul laolaltă cu celălalt pentru a-i îngloba mai bine pe amândoi într-o admirație sau o reprobare mai ușoară. (...) indignează-te pur și simplu când auzi spunându-se: „Stirner și Nietzsche" așa cum însuși Nietzsche se indigna auzind spunându-se: Goethe *și* Schiller"[1].

Gide aplică imediat el însuși tehnica rușinoasă:

> Este posibil să ne placă sau să nu înțelegem deloc *Biblia*, să ne placă sau să nu înțelegem deloc *O mie și una de nopți*, dar, vă rog, eu aș împărți mulțimea gânditorilor în două clase, din cauza a două forme inconciliabile de spirit: cei care în fața acestor două cărți se emoționează; cei care în fața acestor două cărți rămân și vor rămâne închiși[2].

Aici nu există conjuncția „și" exprimată, dar este ca și cum ar fi; cele două cărți sunt inserate într-o aceeași clasă față de care reacția va fi identică. Și aici există omogenizare și, prin aceasta, egalizare a valorilor. Nici într-un caz, nici în celălalt, nu există argumentare în favoarea acestei egalizări. Dar există prezentarea celor doi termeni ca și cum inserarea lor într-o aceeași clasă ar fi de la sine înțeleasă, și formarea unei clase *ad hoc* prin unirea celor doi termeni pe un plan de egalitate. Acest procedeu de calificare prin coordonare se poate aplica oricărui obiect. Este de ajuns, pentru a reuși acest lucru, să tratăm aceste obiecte în același fel. Autorii umoristici, creatorii de utopii, ajung adesea să

[1] GIDE, *Pretextes*, p. 135.
[2] GIDE, *Ibid.*, p. 175.

producă un efect comic tratând în acelaşi fel comportamente impuse de convenţii sociale şi altele care nu sunt deloc astfel.

Un astfel de tratament nu se termină în mod obligatoriu cu formarea de clase tehnic elaborate. Cel mai adesea nici o noţiune nu va permite desemnarea lor: este suficient ca indivizii astfel juxtapuşi şi care formează o clasă să reacţioneze unii asupra altora în mintea auditorului şi astfel această tehnică capătă o valoare argumentativă. Nu este totuşi indiferent ca inserarea într-o clasă să se facă sau nu prin folosirea unei calificări. Noţiunea de care ne servim joacă adesea un rol esenţial, chiar dacă nu ar fi decât din cauza nuanţei de elogiu sau de blam care i se asociază. Am văzut deja că uzajul tendenţios al unor calificări precum „tiran" sau „pirat" a fost condamnat de către Bentham sub numele de „petiţie de principiu într-un singur cuvânt"[1]. Acest rol al noţiunilor ne determină să studiem alegerea sub aspectul său cel mai profund probabil, adică cel mai insidios şi de asemenea cel mai ineluctabil.

§ 33. Despre uzajul noţiunilor

Calificarea datelor, inserarea lor în clase constituie cele două aspecte ale unei aceleiaşi activităţi, privită când în comprehensiune, când în extensie, activitate care este aplicarea noţiunilor la obiectul discursului. Aceste noţiuni, atâta timp cât folosirea lor nu suscită dificultăţi, se prezintă şi ca date pe care considerăm că ne putem baza şi pe care ne bazăm într-adevăr în mod eficient. Dar natura acestui acord, conştiinţa precarităţii sale, a limitelor lui, ca şi a posibilităţilor argumentative pe care le conţine pot fi interpretate divers.

Trecerea univocă de la cuvânt la ideea pe care acesta o reprezintă este, în ochii teoreticienilor antici, un fenomen care decurge din buna folosire a limbii. Mai mult, se presupune că această idee poate fi determinată cu precizie prin recurgerea la alte idei, ele însele exprimate prin termeni univoci, sau că ea poate face obiectul unei intuiţii raţionale[2].

---

[1] Cf. § 28: Argumentarea *ad hominem* şi petiţia de principiu.

[2] Cf. PASCAL, *Despre spiritul geometric.*, pp.363-364. (Ed. rom.: Ed. Ştiinţifică, Buc., 1967, pp. 363-364; *n.t.*)

Limbajul artificial al matematicienilor furnizează, de secole, multor minți luminate, un ideal de claritate și de univocitate pe care limbile naturale, mai puțin elaborate, ar trebui să se străduiască să-l imite. Orice ambiguitate, orice obscuritate, orice confuzie sunt, în această perspectivă, considerate imperfecțiuni, eliminabile nu numai în principiu, dar și în fapt. Univocitatea și precizia termenilor ar face din limbajul științific cel mai bun instrument pentru funcțiile de demonstrare și verificare, și tocmai aceste caractere s-ar dori impuse oricărui limbaj.

Dar sunt oare toate funcțiile limbajului în același fel legate de aceste calități și se poate spune chiar că limbajul științific este într-adevăr ferit de orice ambiguitate? O discuție care s-a derulat, ca urmare a unui articol de M. Black[1], într-o revistă consacrată filosofiei științelor[2], îi permite lui A. Benjamin să ajungă la concluzia că ideile vagi fac parte integrantă din știință și că orice teorie a semnificației care le neagă nu este o teorie a științei[3].

Cum putem explica acest reviriment? El rezultă, se pare, din aceea că s-a recunoscut că o noțiune nu poate fi considerată drept univocă decât dacă sfera lui de aplicare este în totalitate determinată, ceea ce nu este posibil decât într-un sistem formal din care s-a putut elimina orice neprevăzut: noțiunea de „nebun" la jocul de șah îndeplinește această condiție. Dar nu este același lucru atunci când este vorba despre noțiuni elaborate în interiorul unui sistem științific sau juridic și care trebuie să se aplice unor evenimente viitoare a căror natură nu poate fi întotdeauna complet precizată. Tocmai pentru a ține cont de această situație, F. Waismann ne cere, într-un articol remarcabil, să abandonăm ideea că noțiunile științific utilizabile pot fi reduse la niște *sense-data*, căci folosirea lor presupune o textură adaptabilă la exigențele unei experiențe viitoare:

> Spre exemplu, scrie el, definim aurul prin opoziție cu alte metale, precum aliajele. Este suficient pentru nevoile noastre actuale și nu căutăm mai departe. Avem tendința de *a neglija* faptul că există mereu alte direcții în care conceptul nu a fost definit. Și, dacă am face-o, am putea cu

[1] M. BLACK, Vagueness, în *Philosophy of Science*, 4, 1937.

[2] V. articole de HEMPEL, COPILOWISH, în *Philosophy of Science*, 6, 1939.

[3] *Ibid.*, p. 430.

> uşurinţă să ne imaginăm condiţii care ar putea necesita noi limitări. Pe scurt, nu poate fi definit un concept precum aurul cu o precizie absolută, adică în aşa fel încât orice colţişor şi orice fisură să fie astupate ca să nu se strecoare îndoiala[1].

În măsura în care experienţele viitoare şi modul de a le examina nu sunt pe de-a-ntregul previzibile, este indispensabil ca termenii cei mai bine precizaţi să fie concepuţi ca înconjuraţi de o zonă de indeterminare suficientă pentru ca ei să poată fi aplicaţi la real. O noţiune perfect clară este aceea ale cărei cazuri de aplicare sunt toate cunoscute şi care nu admite deci un nou uzaj, care ar fi neprevăzut[2]: doar o cunoaştere divină sau limitată în mod convenţional este adecvată unei astfel de exigenţe.

Pentru aceste motive, nu este posibil, după cum sugerează Bobbio, ca rigoarea dreptului să se apropie de cea a matematicii[3], nici, aşa cum o propune Kelsen, să nu vedem în drept decât un ordin închis[4]. Într-adevăr, judecătorul nu poate, aşa cum poate logicianul formalist, să limiteze, odată pentru totdeauna, câmpul de aplicare al sistemului său. El riscă să se facă vinovat de denegare de justiţie dacă refuză să judece „sub pretextul tăcerii, al neclarităţii sau al insuficienţei legii" (art. 4 din Codul lui Napoleon). El trebuie, de fiecare dată, să poată judeca dacă dispoziţia legală invocată este sau nu aplicabilă situaţiei, chiar dacă aceasta din urmă nu a fost prevăzută de către legiuitor: aceasta îl obligă să ia o decizie motivată în privinţa modului în care va stabili o categorie juridică sau alta[5].

Când uzajul noţiunilor nu este formalizat, aplicarea lor pune deci probleme referitoare la organizarea şi precizarea conceptelor. Aceste probleme sunt cu atât mai ineluctabile, cu cât noţiunile de care ne servim sunt mai vagi şi mai confuze. Este cazul, mai ales, al noţiunilor

---

[1] F. WAISMANN, Verifiability, în A. FLEW, *Essays on Logic and Language*, p. 120.

[2] Cf. Ch. PERELMAN, Problèmes de logique juridique, în „Essais de logique juridique", *Journal des Tribunaux*, 22 avril 1956, p. 272.

[3] Cf. N. BOBBIO, Scienza del diritto e analisi del linguaggio, în *Saggi di critica delle scienze*, p. 55.

[4] H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, 1934.

[5] Cf. Ch. PERELMAN, Le rôle de la decision dans la théorie de la connaissance, *Actes du IIe Congrès international de Philosophie des Sciences*, I, p. 150.

care, în mod explicit sau implicit, se referă la nişte mulţimi nedeterminate, precum turnúrile negative, ca „ceea ce nu este viu", „cei care nu plătesc impozite". Este mai ales cazul noţiunilor confuze, precum noţiunea de *justiţie*[1], care nu pot fi precizate şi aplicate decât dacă alegem şi punem în evidenţă unele dintre aspectele lor, incompatibile cu altele, sau chiar noţiuni ca cea de *merit* al cărei uzaj nu se concepe decât în funcţie de însăşi confuzia conţinută de ele: înseamnă a evalua referindu-ne, în acelaşi timp, la subiectul care acţionează şi la rezultatul obţinut[2].

Astfel, utilizarea noţiunilor unei limbi vii nu se mai prezintă, foarte adesea, ca o simplă alegere de date aplicabile la alte date, ci ca o construcţie de teorii şi o interpretare a realului graţie noţiunilor a căror elaborare o permit. Mai este ceva. Limbajul nu este numai mijloc de comunicare: el este şi instrument de acţiune asupra spiritelor, mijloc de persuasiune. Or, nu s-a pus încă suficient în evidenţă influenţa necesităţilor argumentării asupra maleabilităţii noţiunilor[3]. În ceea ce priveşte mai ales noţiunile fundamentale ale moralei şi ale filosofiei, doar argumentarea şi controversa permit să se explice de ce le nuanţăm, de ce introducem distincţii care arată ambiguitatea a ceea ce fusese considerat mai înainte clar. Şi tocmai pentru că noţiunile utilizate în argumentare nu sunt univoce şi pentru că sensul lor nu este stabilit *ne varietur*, nu sunt constrângătoare concluziile unei argumentări.

Valorile admise de către auditoriu, prestigiul oratorului, însuşi limbajul de care se serveşte el, toate aceste elemente sunt într-o constantă interacţiune când este vorba de a câştiga adeziunea spiritelor. Logica formală a eliminat toate aceste probleme din tehnica sa demonstrativă graţie unui ansamblu de convenţii întemeiate perfect într-un domeniu al cunoaşterii pur teoretic. Dar ar fi să ne mintim siguri şi să

---

[1] Cf. Ch. PERELMAN, *De la Justice.*

[2] Cf. E. DUPRÉEL, Sur le rapport de la logique et de la sociologie, ou théorie des idées confuses, *Rev. de métaphysique et de morale*, iul. 1911; *Le rapport social*, pp. 227 şi urm.; La logique et les sociologues, *Rev. de l'Institut de Sociol. Solvay*, 1924, n. 1, 2; La pensée confuse, *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, t. III, 1939, reluat în *Essais pluralistes.*

[3] Cf. Ch. PERELMAN şi L. OLBRECHTS-TYTECA, Les notions et l'argumentation, *Archivio di Filosofia*, 1955.

ignorăm anumite aspecte fundamentale ale gândirii umane, dacă am ignora influenţa pe care nevoile de decizie şi de acţiune o exercită asupra limbajului şi a gândirii.

§ 34. Clarificarea şi obscurizarea noţiunilor

Necesitatea unui limbaj univoc, ce domină gândirea ştiinţifică, a făcut din claritatea noţiunilor un ideal pe care considerăm că trebuie să ne străduim mereu să-l realizăm, uitând că chiar această claritate poate obstrucţiona alte funcţii ale limbajului[1]. De altfel, urmărind acest ideal, ne-am ocupat, tehnic, de realizarea acestei clarificări a noţiunilor, şi, teoretic, de descrierea ei, fără să ne ocupăm de ocaziile şi de uzajele care provoacă obscurizarea lor, aşa cum, într-o grădină bine îngrijită, nu suntem preocupaţi de felul în care cresc buruienile: ne mulţumim să le smulgem. Credem, dimpotrivă, că uzajul noţiunilor şi reglementarea acestuia în funcţie de nevoi trebuie să ne facă să înţelegem, totodată, cum se clarifică, se obscurizează noţiunile şi cum uneori clarificarea unora poate antrena obscurizarea altora.

Tocmai am văzut că o noţiune nu poate fi perfect clară decât în interiorul unui sistem formal. De vreme ce anumite experienţe sunt legate de un sistem formal care ar trebui să permită descrierea şi prevederea lor, se introduce deja o anumită indeterminare din faptul că nu se spune, *a priori*, cum va fi realizată această integrare a experienţei. Odată realizată integrarea, sistemul respectiv va comporta, în afara regulilor formale, reguli semantice care privesc interpretarea semnelor, aplicarea lor unui aspect anume al realului, considerat drept model al sistemului analizat. Rezultă de aici că, în afara unui formalism pur, noţiunile nu pot rămâne clare şi univoce decât în raport cu un domeniu de aplicare cunoscut şi determinat. O aceeaşi noţiune, ca cea de număr, al cărei uzaj este perfect univoc într-un sistem formal, va înceta să aibă această limpezime când ne servim de ea în ontologie. Invers, o noţiune eminamente confuză, ca cea de libertate, poate vedea clarificate unele dintre uzajele sale într-un sistem juridic în care statutul oamenilor liberi este definit prin opoziţie cu cel al sclavilor. Dar să notăm imediat că

[1] Cf. B. PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, p. 96.

acordul asupra unor uzaje clare ale unei noțiuni confuze, dacă aduce servicii de necontestat într-un domeniu anume, va fi inutilizabil în majoritatea cazurilor în care era folosită mai înainte noțiunea confuză. Aceasta rezultă clar dintr-o analiză ca aceea întreprinsă de Dupréel despre noțiunea de merit[1].

Salvador de Madariaga ne amintește, în legătură cu aceasta, ceea ce fusese spus adesea de către englezi:

> Sensul complexității vieții, care face gândirea engleză concretă, o face și vagă.

și, mai departe,

> Caracterul complex și vital al gândirii engleze cere deci drept normă ceva mai complicat și în același timp mai elastic decât rațiunea. Această normă este înțelepciunea[2].

Trebuie notat totuși că acest uzaj vag al noțiunilor se completează cu specificarea unor situații în mod tradițional reglementate în care utilizarea chiar a acestor noțiuni este precizată la maximum.

Dar o noțiune confuză nu poate fi epuizată prin enumerarea cazurilor sale de aplicare. Înseamnă să spunem și că ea nu poate fi eliminată din preocupările noastre prin critica succesivă a unei serii a aspectelor sale: nu este deloc de ajuns să arătăm că toate formele de justiție, de libertate, de înțelepciune pe care le avem în vedere sunt o păcăleală pentru a devaloriza definitiv aceste noțiuni.

Când sistemul lor de referință nu este indicat și nu poate fi înlocuit într-o manieră univocă sau, chiar, când sunt integrate în sisteme ideologice foarte diferite unele de altele, noțiunile confuze permit cristalizarea unui efort global de bunăvoință; dar aplicarea lor particulară la scopurile unei acțiuni concertate va necesita, de fiecare dată, reglări apropriate. Așa se face că adoptarea declarației universale a drepturilor omului de către partizanii unor ideologii foarte diferite a permis, după cum spune J. Maritain, să se ajungă la niște norme practice care „justificate în mod diferit pentru fiecare, sunt și pentru

[1] E. DUPRÉEL, *Essais pluralistes*, pp. 328-329 (La pensée confuse).
[2] Salvador DE MADARIAGA, *Englishmen, Frenchmen, Spaniards*, pp. 70, 77-78.

unii, ca şi pentru alţii principii de acţiune analogic comune"[1]. Doar uzajul unor noţiuni confuze, înţelese şi interpretate de fiecare conform propriilor sale valori, a permis acest acord, al cărui merit principal este favorizarea unui dialog ulterior. În ziua în care nişte terţi, judecători sau arbitri, vor fi desemnaţi pentru a tranşa conflicte, pe baza cartei adoptate, interpretarea variabilă a fiecăruia dintre semnatari va conta mai puţin decât faptul însuşi de a fi acceptat textul a cărui interpretare nu este univocă, ceea ce va creşte în aceeaşi măsură puterea de apreciere a judecătorilor.

Cum sensul noţiunilor depinde de sistemele în care sunt ele utilizate, pentru a schimba sensul unei noţiuni, este de ajuns ca ea să fie inserată într-un nou context şi mai ales să fie integrată în raţionamente noi. Este ceea ce remarcă cu fineţe Kenneth Burke în legătură cu dovezile carteziene ale existenţei lui Dumnezeu:

> Unul dintre editorii lui Descartes, John Veitch, a spus că, atunci când Descartes punea sub semnul îndoielii o dogmă veche, mai degrabă decât s-o atace frontal, el viza să-i „sape temeliile". Şi se debarasa de principii tradiţionale „nu atât prin atac direct, cât substituindu-le noi dovezi şi premise". Veitch îl citează şi pe un apărător al lui Descartes care spune cu ironie că duşmanii lui îl numeau ateu „după toate probabilităţile pentru că dăduse noi dovezi ale existenţei lui Dumnezeu!" Dar aceste noi dovezi erau, într-adevăr, noi determinări ale lui Dumnezeu. Şi prin aceasta, ele schimbau în mod subtil natura lui „Dumnezeu" ca termen de motivaţie...[2].

De fiecare dată când prezentăm ca element al unui sistem bine structurat o noţiune care este în mod tradiţional confuză, cititorul poate avea impresia că am exprimat ceea ce el a gândit dintotdeauna, dacă nu ar avea el însuşi un context suficient de precis care ar asigura acestei noţiuni unele dintre determinările sale. Dar dacă acest context ar exista, cititorul va crede mai degrabă că-i vorba de trădare, cum este cazul scolasticilor indignaţi de îndrăznelile unui Descartes.

Noţiunile confuze îl pun pe cel care se serveşte de ele în faţa unor dificultăţi care, pentru a fi rezolvate, cer o aranjare a conceptelor, o

---

[1] *În jurul noii declaraţii universale a drepturilor omului*, Introducere, p. 12.

[2] Kenneth Burke, *A Grammar of motives*, p. 55.

decizie privitoare la maniera de a le înțelege într-un caz dat. Această decizie, odată admisă, va avea ca efect clarificarea noțiunii în unele dintre uzajele acesteia în care ea va putea juca rolul de noțiune tehnică. O noțiune pare suficient de clară atâta timp cât nu se văd situații în care ea s-ar preta unor interpretări divergente. Când o astfel de situație apare, noțiunea se obscurizează, dar, după o decizie care reglează aplicarea sa univocă, ea va părea mai clară decât era mai înainte, cu *condiția ca această decizie să fie unanim admisă*, dacă nu de toți, măcar de toți membrii unui grup specializat, științific sau juridic.

Noțiunile au cu atât mai mult șansa de a fi obscurizate, cu cât propozițiile în care sunt inserate par greu de respins, fie pentru că ele confirmă anumite categorii universale, fie pentru că sunt obligatoriu valabile, ca texte sacre sau prescripții legale. Întregul efort, într-adevăr, nu se poate referi decât la interpretarea acestor propoziții.

Să ne amintim în legătură cu aceasta o idee a lui La Bruyère:

> Muritorii care vorbesc în testamentele lor pot să se aştepte să fie ascultați ca niște proroci: dar fiecare își trage spuza pe turta sa și îi interpretează în felul lui, vreau să spun după dorințele și interesele lui[1].

Mobilele care împing la interpretări variate pot fi mai nobile decât cele pe care le citează La Bruyère: poate fi vorba, în cazul teologului, de o grijă pentru coerență, în cazul judecătorului, de o grijă pentru echitate; ceea ce ne interesează, este să semnalăm circumstanțele în care interpretările variate riscă să se producă și să contribuie la obscurizarea noțiunilor.

Noțiunile se obscurizează, de asemenea, ca urmare a tulburărilor pe care situații noi le pot introduce în raporturile admise între diferitele lor aspecte. Dacă anumiți indivizi se conduc într-un anume fel, o legătură între natura și comportamentul lor se va face în mod normal: acesta din urmă va fi considerat expresia esenței lor. Același adjectiv va veni să exprime, într-un mod indiscernabil și ambiguu, o determinare în spațiu sau în timp, apartenența la un partid și un fel de a se manifesta: european, medieval, liberal, calificând o cultură, o artă, o

---

[1] LA BRUYÈRE, *Caracterele, Despre câteva uzanțe*, 56, p.442. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, București, 1968, 56, vol. II, p. 246; *n.t.*)

politică, prin determinările şi prin natura manifestărilor lor. Dacă acestea din urmă ajung să nu mai coincidă, dacă cultura europeană se răspândeşte pe alte continente, dacă bisericile gotice sunt construite în secolul al XX-lea, dacă membri ai altor partide aderă la o politică liberală, sau dacă, invers, locuitori ai Europei se lasă influenţaţi de cultura Indiei, dacă se găsesc, în Evul Mediu, manifestări ale artei clasice şi dacă membri ai partidului liberal preconizează măsuri socialiste, noţiunile se obscurizează şi ne întrebăm dacă nu este cazul, din nou, să căutăm un criteriu care să permită aplicarea lor univocă.

De altfel, uzajul noţiunilor fiind legat de consecinţele lor practice, modificarea acestor consecinţe antrenează, prin urmare, reacţii în ceea ce priveşte uzajul lor. În Belgia, un mare număr de măsuri legale au fost decretate după 1939 cu clauza că ele vor înceta într-o zi care urma să fie fixată, prin decret regal, pentru „trecerea armatei pe picior de pace". În 1947, la doi ani după sfârşitul ostilităţilor, chiar dacă armata belgiană fusese demobilizată de mult timp, acest decret regal nu fusese încă promulgat. După cum explica M. Lilar, ministru al Justiţiei în acea vreme,

> Dacă trecerea armatei pe picior de pace nu este încă realizată la ora actuală, aceasta ţine exclusiv de dificultăţi de ordin juridic. Într-adevăr, această trecere a armatei pe picior de pace este un act cu o forţă juridică importantă, care necesită revizuirea, text după text, a întregii legislaţii de război şi mai ales a tuturor decretelor-lege emise de puterile extraordinare din 20 martie 1945 şi lovite de caducitate prin faptul trecerii armatei pe picior de pace[1].

Limita de validitate a puterilor speciale, în virtutea cărora fuseseră luate măsuri, fusese fixată într-o manieră mai categorică cu referire la un fapt anume, trecerea armatei pe picior de pace, aşa cum nu ar fi fost posibil prin simpla menţiune a „întoarcerii la condiţii normale de viaţă". Dar acest uzaj al noţiunii de „trecere a armatei pe picior de pace" nu ar exista fără a se acţiona asupra ei: suficient de clară mai înainte, ea se obscuriza prin solidaritatea stabilită între ea şi totalitatea consecinţelor sale juridice.

---

[1] *Annales parlementaires de Belgique*, Camera Reprezentanţilor, şedinţa din 5 februarie 1947, p. 6.

Orice uzaj analogic sau metaforic al unei noțiuni o obscurizează. Într-adevăr, pentru a exista uzaj analogic, trebuie ca noțiunea să fie aplicată unui alt domeniu decât câmpul său normal de aplicare și acest uzaj nu poate fi deci reglementat și precizat[1]. Uzajele viitoare vor păstra, vrem nu vrem, din acest uzaj analogic, o urmă care, nefiind neapărat aceeași la toți utilizatorii, nu poate face altceva decât ca noțiunea să fie și mai imprecisă.

Totalitatea acestor circumstanțe, la care trebuie adăugate cele, foarte numeroase, în care noțiunea este modificată de nevoile argumentării înseși și despre care vom trata în paragraful următor, contribuie la ceea ce se numește viața limbajului și a gândirii, aceasta conducând la o evoluție a sensului cuvintelor.

Această evoluție poate fi, la rândul ei, utilizată pentru obținerea unor efecte poetice capabile, și ele, să acționeze asupra uzajului lingvistic. Charles Chassé a arătat că Mallarmé s-a servit de multe cuvinte cu sensul lor vechi și perimat, mergând până la a scrie „La clé de Mallarmé est chez Littré/Cheia lui Mallarmé se găsește în Littré"[2]; ar fi suficient, în opinia lui, să ne referim la acest sens pentru a înțelege anumite poeme considerate obscure. Dar să insistăm, împreună cu G. Jamati și cu R. Caillois[3], asupra faptului că nu ne putem mulțumi, pentru a înțelege astfel de texte, cu sensul vechi. Într-adevăr, nu ne așteptăm din partea cititorului să facă abstracție de sensul actual al cuvintelor; acesta interferează cu cel vechi pentru a crea un ansamblu conceptual evocator care nu corespunde niciunui moment al evoluției semantice și care este mai vag decât sensurile deja cunoscute.

Să notăm în încheiere că evoluția noțiunilor, ca urmare a uzajului lor, va avea un efect cu atât mai deplorabil pentru înțelegerea lor univocă cu cât, pentru majoritatea spiritelor, toată această evoluție nu prezintă decât aspecte fragmentare, reglări, aproximări ale unui aceluiași concept, care interacționează unele cu altele. Oratorul va trebui,

---

[1] Cf. § 82: Ce este analogia.

[2] Ch. CHASSÉ, La clé de Mallarmé est chez Littré, *Quo vadis*, mar.-mai 1950; *Les clés de Mallarmé*, 1954.

[3] G. JAMATI, Le langage poétique, în *Formes de l'art, formes de l'esprit*, pp. 271-272. R. CAILLOIS, *Poétique de St-John Perse*, pp. 22 și urm.

de fiecare dată, să scoată în evidenţă, să facă prezente unele dintre aceste aspecte în detrimentul altora. El va face acest lucru cel mai adesea servindu-se de plasticitatea lor şi adaptând noţiunile la nevoile argumentării. Analizei acestor tehnici de adaptare îi vom consacra paragraful viitor.

§ 35. Uzajele argumentative şi plasticitatea noţiunilor

Felul în care sunt prezentate noţiunile fundamentale într-o discuţie depinde adesea de faptul că ele sunt legate de tezele pe care le apărăm sau de cele ale adversarului. În general, când o noţiune caracterizează propria sa poziţie, oratorul o prezintă ca fiind nu confuză, ci suplă, bogată, conţinând adică mari posibilităţi de valorizare şi, mai ales, putând să reziste asalturilor unor noi experienţe. Dimpotrivă, noţiunile legate de tezele adversarului vor fi fixe, prezentate ca imuabile. Procedând astfel, oratorul face ca inerţia să joace în beneficiul lui. Supleţea noţiunii, care este postulată din primul moment şi care este revendicată ca fiindu-i inerentă, ne permite să minimalizăm, subliniindu-le totodată, schimbările pe care noua experienţă le-ar impune, pe care obiecţiile le-ar reclama: adaptabilitatea de principiu la nişte circumstanţe noi ne va permite să susţinem că se menţine vie aceeaşi noţiune. Iată câteva exemple.

H. Lefebvre apără un materialism suplu şi bogat, chiar dacă el fixează conceptul de idealism:

> Pentru materialismul modern, idealismul se defineşte şi se critică prin *unilateralitatea* sa.
>
> Dar materialiştii nu trebuie să permită să se simplifice adevărurile cele mai importante ale materialismului, să le lase să cadă din nou la nivelul materialismului vulgar, prin omiterea rezultatelor preţioase obţinute de către idealişti în istoria cunoaşterii şi mai ales în logică[1].

Materialismul poate şi trebuie să înglobeze tot ceea ce este valabil, el beneficiază de o plasticitate care este contestată în mod explicit idea-

[1] H. LEFEBVRE, *À la lumière du matérialisme dialectique, I: Logique formelle, logique dialectique*, pp. 38-39.

lismului, care se defineşte, după cum spune autorul, prin „unilateralitatea" sa.

Aceeaşi rigiditate este impusă noţiunii de „metafizică", considerată ca exprimând o stare depăşită a cunoaşterii; autorul se întreabă chiar cum a fost posibilă metafizica[1]: atitudinea sa presupune că metafizica este incapabilă de adaptare şi de înnoire, că ea este delimitată, odată pentru totdeauna şi că funcţiile sale sunt definitiv fixate. Am putea opune acestui punct de vedere reflecţiile asupra metafizicii dezvoltate de unul dintre noi care a prezentat extinderile succesive ale metafizicii şi a căutat să arate permanenţa acesteia: metafizica în calitate de ontologie, apoi ca epistemologie, apoi ca elucidare a motivelor opţiunii axiologice, metafizică viitoare în sfârşit, cu frontiere imprevizibile[2]. Fără să vrea el a dat astfel un exemplu de flexibilizare a unei noţiuni.

Se pare că tehnica se dezvoltă adesea în dublu plan. Pe de o parte, noi facem de fapt noţiunile mai suple, ceea ce permite utilizarea lor în circumstanţe care se îndepărtează mult de uzajul lor primitiv; pe de altă parte, calificăm drept suple noţiunile în discuţie.

Caracterul fix al conceptelor adversarului facilitează refutarea lor şi permite ca ele să fie considerate perimate, inadaptabile şi, prin aceasta, depăşite. Concepţiile pe care le apărăm vor fi cele ale unei gândiri vii, suple, adaptabile şi, prin aceasta, mereu actuale. Aceste procedee diverse, oricât de spontane ar fi, sunt totuşi interpretate adesea, de către adversar, ca semn de incomprehensiune sau de rea-credinţă, împotriva căreia nu pierde ocazia să protesteze.

A face ca noţiunile să fie mai suple sau mai rigide este o tehnică adoptată când aprecierea care le priveşte trebuie să rezulte, măcar în parte, din argumentare. Dimpotrivă, când valoarea desemnată de noţiune este clar stabilită şi prealabilă argumentării, ne vom servi de o altă tehnică, referitoare mai degrabă la extensiunea noţiunilor. Ea constă, pur şi simplu, în a lărgi sau a restrânge câmpul unei noţiuni în

[1] *Ibid.*, p. 20.

[2] Ch. PERELMAN, Philosophies premières et philosophie régressive, în *Rhétorique et philosophie*, pp. 85 şi urm.

aşa fel încât ea să înglobeze sau nu anumite fiinţe, anumite lucruri, anumite idei, anumite situaţii. Spre exemplu, vom extinde câmpul termenului peiorativ „fascist" pentru a îngloba în el anumiţi adversari; pe când, pentru a-i exclude, vom restrânge extensiunea termenului „democratic" care este valorizant. Invers, vom limita sensul cuvântului „fascist", pentru a-i exclude din el pe prietenii pe care îi susţinem, şi vom extinde sensul cuvântului „democratic", pentru a-i include în el. Această tehnică nu este utilizată doar în politică. O întâlnim chiar în controverse ştiinţifice. Aşa se face că Edouard Claparède constată că, atunci când asociaţionismul a fost abandonat de psihologi, ei se criticau unii pe alţii tratându-se de asociaţionişti şi lărgind progresiv această noţiune pentru a putea îngloba în ea pe adversar. Şi Claparède îşi termină amuzanta analiză cu concluzia: „Eşti mereu asociaţionistul cuiva"[1].

Rezultă din aceste câteva observaţii că uzajul noţiunilor în funcţie de dorinţa de a valoriza sau de a devaloriza ceea ce califică ele nu poate să nu aibă o influenţă profundă asupra semnificaţiei lor. Aceasta nu este deloc, aşa cum ar încerca anumite analize să ne facă să credem, o juxtapunere a două elemente, unul descriptiv, altul emotiv. Ceea ce numim „sensul emotiv" al noţiunilor[2] este o componentă pe care teoreticianul preocupat să descrie complexitatea efectelor limbajului este obligat să o introducă, atunci când vrea să corecteze, mai târziu, ideea că semnificaţia noţiunilor este esenţialmente descriptivă, adică atunci când acestea au fost analizate în manieră statică. Dar dacă această semnificaţie este analizată în manieră dinamică, în funcţie de uzajele argumentative ale noţiunii, vedem că câmpul de aplicare al noţiunii variază în funcţie de aceste uzaje şi că plasticitatea noţiunilor este legată de acestea. „Semnificaţia emotivă" face parte integrantă din semnificaţia noţiunii; nu este deloc o asociere suplimentară, întâmplătoare, străină caracterului simbolic al limbajului[3]. Uzajul argumentativ al noţiunilor influenţează deci asupra confuziei care le caracterizează.

---

[1] CLAPARÈDE, *La genèse de l'hypothèse*, p. 45.

[2] OGDEN şi RICHARDS, *The meaning of meaning*, Ch. L. STEVENSON, *Ethics and Language*; cf. şi A Symposium on emotive meaning, *Phil. Rev.*, 1948, pp. 111-157.

[3] Cf. Ch. PERELMAN şi L. OLBRECHTS-TYTECA, *Les notions et l'argumentation*.

Tocmai măsura în care ele servesc drept instrument de persuasiune face ca acordul asupra utilizării lor să fie mai dificil. Valorile universale, pe care le considerăm instrumente de persuasiune prin excelență, sunt desemnate, nimeni nu se va mira de acest lucru, de noțiunile cele mai confuze ale gândirii noastre.

Aceste remarci sunt suficiente, pentru moment, ca să evidențiem faptul că prezentarea datelor nu constă într-o simplă alegere între elemente prealabile, ci într-o aranjare care explică, măcar parțial, dinamismul limbajului şi al gândirii.

Alegerea premiselor oferea acel ceva particular studiului nostru, şi anume că era uşor şi util să o recunoaştem sub avataruri foarte diverse: selecția datelor care are drept corolar acordarea prezenței lor, rolul interpretării, alegerea anumitor aspecte ale datelor realizată prin uzajul epitetului, prin inserarea fenomenelor într-o clasă sau alta cunoscută în prealabil de auditori şi, în sfârşit, alegerea care se operează prin uzajul şi transformarea noțiunilor înseşi. Am crezut că este bine să ordonăm analiza noastră în aşa fel încât aceasta să apară ca o aprofundare continuă. Nu trebuie să ascundem faptul că, tratând despre selecția datelor, despre interpretare, despre uzajul epitetului, despre inserarea într-o clasă, despre recurgerea la plasticitatea noțiunilor, am reluat adesea, sub aspecte noi, analiza unui aceluiaşi proces fundamental. Ni se pare totuşi că nu poate fi neglijată analiza niciunuia dintre aspectele pe care le-am avut în vedere, dacă nu consimțim la o sistematizare filosofică, sau chiar pur şi simplu tehnică, cel puțin prematură. Ordinea adoptată în studiul nostru ne-a determinat să considerăm în ultimă instanță uzajul şi transformarea noțiunilor, adică aspectul sub care problema alegerii ne obligă să regândim, într-o perspectivă retorică, majoritatea problemelor semantice.

Aceasta înseamnă să spunem că forma sub care sunt enunțate datele este în mod necesar cea pusă în discuție în tot ceea ce precede. Şi ne-am putea întreba dacă, din punctul de vedere al raționamentului, alte probleme care ar privi în mod special forma sunt de luat în considerare. De aceasta ne vom ocupa în cursul celui de-al treilea capitol, referitor la prezentarea datelor şi la forma discursului. Prin ce se va distinge, mai ales de cele precedente, acest al treilea capitol? Numai prin aceea că, în loc să plece de la puncte de vedere care în mod

tradiţional privesc raţionamentul, credinţa, adeziunea, pe scurt ceea ce face obiectul, sau scopul, persuasiunii, noi vom pleca de la puncte de vedere care în mod tradiţional privesc forma, expresia gândirii şi ne vom strădui să vedem rolul posibil pe care diversele particularităţi de expresie îl pot avea în prezentarea datelor. Aceasta înseamnă să spunem că termenul „formă" va fi utilizat într-un sens cu mult mai apropiat de cel al scriitorului decât de cel al logicianului.

CAPITOLUL III

Prezentarea datelor şi forma discursului

§ 36. Materia şi forma discursului

Am avut deja ocazia să semnalăm, în capitolul precedent, rolul deosebit care trebuie atribuit, în argumentare, prezenței, punerii în evidență a anumitor elemente asupra cărora oratorul doreşte să concentreze atenția pentru a le permite să ocupe prim-planul conştiinței. Înainte chiar de a argumenta pornind de la anumite premise, este esențial ca conținutul acestora să se detaşeze pe fondul nediferențiat al elementelor de acord disponibile: această alegere a premiselor se confundă cu prezentarea lor. O prezentare eficace, care impresionează conştiința auditorilor, este esențială nu numai în orice argumentare care tinde către acțiunea imediată, dar şi în cea care vizează să orienteze spiritul într-un anumit fel, să facă să prevaleze anumite scheme interpretative, să insereze elementele de acord într-un cadru care să le facă semnificative şi să le confere locul ce le revine într-un ansamblu.

Această tehnică a prezentării a luat chiar o asemenea dezvoltare, încât întreaga disciplină a retoricii a fost redusă la studierea ei, retorica fiind concepută ca artă de a vorbi bine şi de a scrie bine, ca o artă a exprimării gândirii, ca o artă de formă pură. Tocmai împotriva acestei concepții, care se află la originea degenerescenței retoricii, a sterilității sale, a verbalismului ei şi a disprețului pe care ea l-a inspirat finalmente, trebuie să ne revoltăm. Noi refuzăm să separăm, în discurs, forma de fond, să studiem structurile şi figurile de stil independent de scopul pe care trebuie să-l îndeplinească ele în argumentare. Vom merge chiar mai departe. Ştim că anumite feluri de a ne exprima pot produce un efect estetic, legat de armonie, de ritm, de alte calități pur formale, şi că ele pot avea o influență argumentativă prin admirația, bucuria, destinderea, excitarea, captările şi pierderile de interes pe care le provoacă, fără ca aceste elemente diverse să poată fi analizate ca funcție directă a argumentării. Vom exclude totuşi studiul acestor

mecanisme, în ciuda importanţei lor incontestabile în acţiunea oratorică din această analiză pe care o facem noi argumentării.

Ceea ce ne va reţine atenţia în analiza formei discursului, în măsura în care considerăm că se poate distinge de subiectul său, sunt mijloacele datorită cărora o anumită prezentare a datelor situează acordul la un anumit nivel, îl imprimă cu o anumită intensitate în conştiinţe, reliefează unele dintre aspectele sale. Doar gândindu-ne la anumite variaţii de formă, la prezentări diverse ale unui anumit conţinut, care nu este, de altfel, întru totul acelaşi când a fost altfel prezentat, va fi posibil să depistăm alegerea unei forme anume. Aşa cum existenţa a mai mult de o interpretare posibilă ne permite să nu confundăm textul cu sensurile care i se atribuie, tot astfel, gândindu-ne la diversele mijloace de care s-ar fi putut servi oratorul pentru a-i face cunoscută auditoriului tema discursului său, vom ajunge noi, pentru nevoile expozeului, să distingem problemele pe care le pune prezentarea datelor de cele referitoare la alegerea lor.

§ 37. Probleme tehnice de prezentare a datelor

Orice discurs este limitat în timp şi practic lucrurile stau la fel cu orice text care se adresează unor terţi. Fie că această limitare este impusă în mod convenţional sau depinde de oportunitatea, de atenţia auditorilor, de interesul lor, de locul disponibil într-un ziar sau într-o revistă, de cheltuielile pe care le presupune tipărirea unui text, forma discursului nu poate să nu ţină cont de ea. Problema generală a mărimii discursului se răsfrânge imediat asupra locului care i se va acorda expunerii elementelor de plecare, asupra alegerii acestora şi a felului în care vor fi prezentate auditorilor. Cel care rosteşte un discurs, vizând persuasiunea – contrar exigenţelor unei demonstraţii formale în care, în principiu, nimic nu ar trebui să fie subînţeles –, are datoria să-şi dozeze timpul şi atenţia auditorilor săi: este normal să acorde fiecărei părţi a expozeului său un loc proporţional cu importanţa pe care ar dori să o vadă atribuită acestuia în conştiinţa celor care îl ascultă.

Când o anumită premisă este cunoscută de toată lumea, şi când ea nu este în discuţie, faptul de a o enunţa ar putea părea ridicol:

(...) dacă vreuna dintre aceste premise este cunoscută, nici nu mai trebuie enunțată; căci auditoriul însuși o înlocuiește, ca de exemplu, dacă vrem să facem cunoscut faptul că Dorieus a învins într-un concurs cu cunună, este de ajuns să spunem că el a fost învingător la Jocurile Olimpice, și nici nu este necesar să adăugăm faptul că a fost încununat la aceste jocuri olimpice; căci toți cunosc acest lucru [1].

Această remarcă, indiscutabil justă, atrage după sine două observații. Nu este întotdeauna atât de ușor de arătat premisa subînțeleasă, iar această premisă nu este mereu la fel de sigură ca în exemplul citat. Unii oratori nu se dau în lături de la a utiliza această latitudine pentru a trece sub tăcere premise foarte discutabile și asupra cărora preferă să nu atragă atenția auditoriului lor. Pe de altă parte, anumite elemente indubitabile merită totuși să ne lungim mult timp asupra semnificației și importanței lor, în loc să le lăsăm să se subînțeleagă sau pur și simplu să le menționăm. Prelungind atenția care li se acordă, creștem prezența lor în conștiința auditorilor. Anumite sfaturi sigure ale unor retori antici sunt destinate să ne amintească această tehnică de a accentua un punct, prin timpul care i se consacră:

Obișnuiam, de asemenea, scrie Quintilian, să extrag punctele asupra cărora eram de acord cu adversarul meu, bineînțeles dacă îmi erau favorabile, și nu numai să-i smulg mărturisirea, dar chiar o măream cu ajutorul partițiunii[2].

Sfatul lui Aristotel, adecvat atunci când este vorba despre un fapt care servește doar de verigă într-o argumentare, trebuie să fie înlocuit cu cel al lui Quintilian când este vorba despre fapte indubitabile, dar care trebuie puse în valoare făcându-le familiare. Dacă stilul rapid este favorabil raționamentului, stilul lent este creator de emoție: „căci dragostea se naște din obișnuință... De unde rezultă că oratorii concisi și scurți pătrund mai puțin în inimă și emoționează mai puțin"[3].

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, I, cap. 2, 1357 *a*, 18-21, p. 97. (Ed. rom.: Editura IRI, București, 2004, I, cap. 2, 1357 *a*, 18-21, p. 97; *n.t.*)

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VII, cap. I, § 29. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 213; *n.t.*)

[3] VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 87.

Repetiţia constituie tehnica cea mai simplă pentru a crea această prezenţă; accentuarea anumitor pasaje, prin timbrul vocii sau prin tăcerea de care le facem precedate, vizează acelaşi efect. Acumularea povestirilor, chiar contradictorii, despre un subiect dat, poate suscita ideea importanţei acestuia. O avalanşă de cărţi referitoare la o aceeaşi ţară acţionează nu numai prin conţinutul lor, ci şi prin efectul exclusiv al unei prezenţe crescute. Literatura romantică, dramă şi nuvelă, a pus din nou la loc de cinste Evul Mediu şi, redându-i prezenţa, a servit, după cum spune pe bună dreptate Reyes, drept imbold gândirii istorice[1].

Insistenţa poate fi realizată, de altfel, prin mijloace mai indirecte: ne putem întreba dacă unul dintre efectele binefăcătoare ale unor texte obscure nu este acela de a spori atenţia; „prezenţa de spirit" ar face prezent ceea ce vrem să comunicăm[2]. Uneori autorul speculează pe marginea faptului că auditorul, în faţa unui semn care îi înşeală aşteptarea, îi va acorda acestuia o importanţă sporită. Aragon însuşi analizează acest mecanism în legătură cu două versuri din cantica pentru Elsa:

> Ce ne sont plus les jours du vivre séparés/ Au trecut zilele vieţii separate
> (...)
> Et jamais tu ne fus si lointaine à mon gré.../ Şi niciodată n-ai fost atât de departe de gustul meu...
>
> Mi se va admite că pluralul lui *séparés*, care implică două persoane, completează expresia. Dacă aş fi ales în cazul acesta o rimă la plural, acel s final din *séparés* ar trece drept inutil sau drept eroare, iar scopul lui ar scăpa[3].

Acumularea de povestiri contradictorii pe o temă dată nu acţionează, fără îndoială, numai prin efectul de masă la care făceam aluzie mai sus, dar şi prin problema pe care o evocă această multiplicare.

Tehnica acumulării, a insistenţei, este frecvent legată de o altă tehnică, cea a evocării detaliilor, astfel încât adesea cele două nu pot fi deosebite între ele. Se va trata un subiect făcând să se succeadă descrierii sintetice, globale, analiza sau enumerarea detaliilor. În discursul

---

[1] A. REYES, *El Deslinde*, p. 101.

[2] Cf. J. COCTEAU, *La difficulté d'être*, p. 77.

[3] ARAGON, *Les yeux d'Elsa*, p. 23.

său funebru dedicat lui Turenne, Fléchier descrie reacțiile provocate de moartea mareşalului:

> Câte suspine, câte vaiete, câte proslăviri au răsunat atunci în oraşe şi în sate! Unul, văzând că-i sporesc recoltele, binecuvântează memoria celui... Altul... urează odihnă veşnică celui care... Într-un loc se dedică Sacrificiul divin al lui Iisus Hristos sufletului celui care... În altul i se organizează o ceremonie funebră... Astfel întreg Regatul deplânge moartea apărătorului său; (...)[1].

În alte cazuri vor fi explicitate etapele succesive ale unui fenomen, felul în care a fost el înțeles. Etapele evocate pot fi cele ale acțiunii de îndeplinit. Agenții de publicitate ştiu că, indicând în detaliu operațiile care trebuie executate pentru a face o comandă, o fac prezentă conştiinței şi facilitează luarea deciziei. Impresia de realitate este creată, de asemenea, prin acumularea condițiilor care preced un act sau prin indicarea tuturor consecințelor sale. Iată două exemple ale acestor procedee luate din Proust:

> [Mătuşa Octave se prefăcea că s-a hotărât să se plimbe a doua zi] O punea pe Françoise, căreia la început nu-i venea să creadă, nu numai să-i pregătească dinainte lucrurile de îmbrăcăminte, să i le aerisească, pe cele care stăteau de prea multă vreme în dulap, dar chiar să comande trăsura, să rezolve cu o aproximație de un sfert de oră aproape toate micile treburi zilnice[2].
>
> .....
>
> Tot astfel, pentru ca Albertine să nu poată crede că exagera şi pentru a o face să înainteze cât mai mult cu putință în ideea că ne vom despărți, deducând eu însumi ceea ce era de dedus din ceea ce spusesem, începusem să anticipez timpul care urma să înceapă a doua zi şi care va dăinui pentru totdeauna, timpul cât vom fi despărțiți, făcându-i Albertinei recomandările pe care i le-aş fi adresat doar dacă ar fi însemnat să ne împăcăm peste câteva clipe[3].

---

[1] FLÉCHIER, *Oraison funèbre de Henri de La Tour d' Auvergne, vicomte de Turenne*, Paris, 1676, pp. 100-101.

[2] PROUST, *A la recherche du temps perdu*, vol. 12: *La prisonnière, II, p.190.* (Ed. rom.: Editura Univers, Bucureşti, 1998, p. 310; *n.t.*)

[3] *Ibid.*, p. 311.

Există un paralelism frapant între aceste procedee care dau prezenţa şi metodologia ipotezei. A formula o ipoteză nu înseamnă să formulezi o afirmaţie izolată, căci explicitarea acesteia nu este posibilă decât prin enumerarea condiţiilor care îi sunt impuse şi a consecinţelor care se deduc din ea. Acesta este motivul pentru care, alături de ipotezele ştiinţifice care servesc invenţiei, întâlnim ipoteze argumentative. Într-unul din discursurile sale, Demostene evocă ipoteza în care Eschin ar fi acuzatorul, Filip judecătorul, iar el însuşi, acuzatul[1]. El îşi imaginează, în această situaţie fictivă, comportamentul, reacţiile fiecăruia, pentru a deduce din ele care trebuie să fie comportamentul şi reacţiile în situaţia reală. Uneori, dimpotrivă, ipoteza este descrisă în toate detaliile sale, pentru a o face puternic indezirabilă sau şocantă. Aceste două posibilităţi ne indică cele două uzaje argumentative obişnuite ale tuturor formelor utopiei. După cum pretinde pe bună dreptate R. Ruyer, utopia caută adevărul mai puţin decât o sporire a conştiinţei, ea confruntă realul cu o prezenţă imaginară, pe care o impune pentru a obţine din ea reacţii mai durabile[2]. De aceea, utopia propriu-zisă tinde să se dezvolte în cele mai mici detalii ale sale: nu ezităm să menţinem auditoriul în acest mediu nou ore întregi. Reuşita nu este posibilă decât dacă structura logică a mediului imaginar este aceeaşi ca aceea a mediului obişnuit al cititorului, şi dacă evenimentele produc de obicei în el aceleaşi consecinţe. Miturile colective, povestirile legendare care fac parte dintr-un fond comun de cultură, au acest avantaj asupra ipotezelor şi utopiilor că ele beneficiază cu mult mai uşor de prezenţă. Pentru a combate credinţa în superioritatea mâinii drepte asupra mânii stângi, Platon ne spune: „Dacă am avea o sută de mâini, precum Geryon şi Briareu, ar trebui, cu aceste o sută de mâini, să putem arunca o sută de suliţi"[3]. El trece astfel de la vechea structură în care exista o diferenţă calitativă între cele două mâini la o structură în care mâinile sunt exact la fel. Pentru că se poate referi la mitologie,

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri : Asupra ambasadei necredincioase*, § 214.

[2] R. RUYER, *L'Utopie et les utopies*, cap. II.

[3] PLATON, *Lois*, VII, 794 *d* şi urm., cf. P.-M. SCHUHL, *Fantasticul, gândirea şi acţiunea*, p. 186.

ipoteza lui Platon se impune mai uşor atenţiei; ea pare mai puţin arbitrară, mai puţin abstractă.

Pentru a crea emoţia[1], specificarea este indispensabilă. Noţiunile generale, schemele abstracte nu acţionează deloc asupra imaginaţiei. Whately semnalează într-o notă că un auditoriu, care rămăsese insensibil în faţa unor propoziţii generale despre carnajul care a marcat bătălia de la Fontenoy, a fost emoţionat până la lacrimi de un mic detaliu referitor la moartea a doi tineri[2]. Pentru a da impresia de prezenţă este util de precizat locul şi momentul unei acţiuni; Whately sfătuieşte chiar să se utilizeze, de fiecare dată când este posibil, termenul concret în locul termenului abstract. Cu cât termenii sunt mai speciali, cu atât imaginea pe care o evocă ei este mai vie şi cu cât sunt ei mai generali, cu atât aceasta este mai slabă. Aşa se face că în discursul lui Antonius, din *Iulius Cezar* de Shakespeare, conjuraţii nu sunt desemnaţi drept cei care l-au „ucis" pe Cezar, ci drept cei ale căror „pumnale l-au străpuns" pe Cezar[3]. Termenul concret creşte prezenţa.

Sfatul pare bun, ca regulă generală, dar, dacă vrem să precizăm opoziţia dintre termeni abstracţi şi termeni concreţi, vom constata existenţa mai multor feluri de abstractizări care acţionează cu siguranţă în mod variabil asupra sentimentului prezenţei. Ne străduim adesea să definim aceste feluri de abstractizări, fie prin aceea că ele abundă de concret, fie prin caracterul lor constructiv: „om" ar fi de primul tip, „adevăr" de al doilea[4]. Dar vedem imediat că linia de clivaj între concret şi abstract depinde în toate cazurile de punctul de plecare pe care îl stabilim, care va fi furnizat de concepţia noastră despre real.

Abandonând opoziţia dintre concret şi abstract, putem încerca să ierarhizăm anumite niveluri de abstractizare. Comentând scara lui Korzybski care urcă spre nivelurile de abstractizare cele mai ridicate,

---

[1] Emoţia şi prezenţa sunt intim legate dacă presupunem, aşa cum face D. O. HEBB în *The organization of behavior*, că emoţia încetineşte procesul de gândire, făcând astfel obiectul „interesant". Cf. HEBB şi THOMPSON, *Handbook of social psychology*, editat de LINDZEY, vol. I, p. 553.

[2] WHATELY, *Elements of Rhetoric*, p. 130, notă.

[3] *Ibid.*, pp. 194 la 197.

[4] Cf. mai ales SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, § 9, p. 49.

Hayakawa semnalează că, la nivelurile cele mai de jos, faptele însele acționează direct asupra afectivității noastre[1]; dar acest lucru nu este întotdeauna adevărat, dacă ne gândim că, pentru Korzybski, vaca pe care o zărim ar fi mai abstractă decât atomii, electronii, din care este ea constituită și pe care îi sesizează știința[2].

Pentru a ne da seama de complexitatea problemei, este suficient să reflectăm la acțiunea pe care o produc asupra imaginației noastre aceleași fapte, al căror aspect cantitativ ne este prezentat, când în cifre absolute, când în cifre relative. În modul cel mai general, cifrele absolute vorbesc mai intens imaginației; obiectele, deși considerate sub aspectul lor pur cantitativ, sunt într-adevăr individualități independente prezente în cel mai înalt grad. Dar inversul se poate produce, în special când cifra relativă, care în mod sigur nu este mai concretă decât cifra absolută, se referă la un eveniment care ne emoționează: spre exemplu, probabilitatea de a muri în decursul anului de o boală sau alta. Același raport numeric poate părea mai mult sau mai puțin concret după interesul pe care i-l acordăm. Gradul de abstractizare nu ar determina atât de mult prezența încât să nu fie determinat, aparent, de ea. Și în loc să rezolve problema care ne interesează, cu ajutorul unor considerații ontologice, nu ar fi oare mai corect să facem să depindă ideea noastră despre concret de impresia de prezență pe care o provoacă în noi anumite niveluri de prezentare a fenomenelor?

Maniera intuitivă de a ne exprima, uzajul termenului care frapează nu este întotdeauna fără inconvenient. Schopenhauer a constatat că unii scriitori evită, în măsura posibilului, exprimarea cea mai clară, și preferă uzajul noțiunilor mai abstracte care le permit să scape mai ușor de obiecții[3]. Remarca este justă și plină de învățăminte. Dacă termenul concret și precis permite stabilirea unui acord, în același timp grație prezenței pe care o creează și univocității pe care o favorizează, nu trebuie să uităm niciodată că, în anumite cazuri, doar uzajul unui termen abstract ne permite să nu depășim posibilitățile unui acord. În ultimă

---

[1] HAYAKAWA, *Language in Thought and Action*, p. 127.

[2] *Ibid.*, p. 169.

[3] SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 6, *Parerga und Paralipomena*, II, § 283, p. 552. (Ed. rom.: Alfa, Iași, 2011, p. 528.)

instanță, termenul cel mai concret, cel mai prezent, poate corespunde inexprimabilului, poate să nu fie decât demonstrativul efemer al unei prezențe extrem de instabile. Dorința de a exprima concretul în unicitatea sa, împinsă prea departe, poate fi nu baza unei bune înțelegeri, ci renunțarea la orice înțelegere. Prezentarea datelor trebuie să se adapteze, în fiecare caz, la condițiile unei argumentări eficace.

§ 38. Forme verbale şi argumentare

Prezentarea datelor nu este independentă de problemele de limbaj. Alegerea termenilor, pentru a ne exprima gândirea, este rareori fără influență argumentativă. Doar ca urmare a eliminării deliberate sau inconştiente a intenției argumentative se poate admite existența sinonimelor, a termenilor care ar fi susceptibili de a fi utilizați, fără deosebire, unul în locul celuilalt; numai în acest caz alegerea unuia dintre acești termeni este pură chestiune de formă şi depinde de rațiuni de varietate, de eufonie, de ritm oratoric. Această intenție negativă pare că vine de la sine de fiecare dată când intenția argumentativă nu poate fi cunoscută, precum în dicționarele în care termenii par interşanjabili, pentru că sunt menționați în tot felul de scopuri utile. Dar când este vorba despre utilizarea lor de către un orator într-un discurs particular, echivalența sinonimelor nu poate fi asigurată decât având în vedere situația de ansamblu în care se inserează discursul, şi mai ales anumite convenții sociale care ar putea să-l impună. Uneori, alegerea unui termen va fi destinată la a servi drept indice, indice de distincție, de familiaritate sau de simplitate. Uneori, va servi mai direct la argumentare, situând mai bine obiectul discursului într-o categorie decât ar face-o uzajul sinonimelor: unei astfel de intenții i-ar putea corespunde alegerea cuvântului „hexaedru" în loc de „cub".

Intenția argumentativă este reperată în general prin indicele pe care îl prezintă uzajul unei termen care se îndepărtează de limbajul obişnuit. Este de la sine înțeles că alegerea termenului obişnuit poate avea şi valoare de argument; pe de altă parte, s-ar cuveni să precizăm unde şi când uzajul unui termen anume poate fi considerat obişnuit; *grosso modo*, vom putea considera drept obişnuit termenul care trece neobservat. Nu există alegere neutră – dar există o alegere care pare

neutră şi plecând de la ea pot fi studiate modificările argumentative. Termenul neutru depinde, evident, de mediu. Spre exemplu, sub ocupaţia germană, în Belgia, în anumite medii era fără îndoială normal ca germanul să fie desemnat cu termenul de „boche". De atunci folosirea termenului „german" putea indica fie o slăbire generală a atitudinii ostile faţă de duşman, fie o stimă specială pentru un german anume care merita această consideraţie. De asemenea, folosirea perifrazei „persoană care are înclinaţia de a induce în eroare" pentru a-l desemna pe „mincinos" poate avea drept scop pe acela de a dezbrăca, pe cât posibil, acest termen de elementul devalorizant pentru a-l asimila unui termen descriptiv şi pentru a da judecăţii în care intervine el alura unei judecăţi de fapt[1], de unde semnificaţia argumentativă a acestei perifraze, pe care nu o posedă termenul „mincinos". Aceste două exemple arată că termenul pe care îl numim neutru, adică acela care trece neobservat, este departe de a fi întotdeauna cel pe care-l numim în general descriptiv sau factual. Nimic în această privinţă nu este mai arbitrar decât distincţiile care se fac în şcoală între discurs factual, neutru, descriptiv şi discurs sentimental, emotiv: aceste distincţii nu prezintă interes decât în măsura în care atrag atenţia studentului asupra introducerii manifeste de judecăţi de valoare în argumentare, dar ele sunt nefaste în măsura în care fac să se subînţeleagă că există moduri de a ne exprima care ar fi descriptive în sine, discursuri în care intervin doar faptele şi obiectivitatea lor indiscutabilă.

Pentru a discerne uzajul argumentativ al unui termen, este deci important să cunoaştem cuvintele sau expresiile de care s-ar fi putut servi oratorul şi cărora el le-a preferat cuvântul utilizat: ansamblul de locuţiuni disponibile ar putea fi numit, pentru a urma terminologia semanticienilor olandezi, o *familie de cuvinte*, care nu sunt cuvinte legate

[1] Ne vom servi în mai multe rânduri de noţiunile de judecată de valoare şi de judecată de fapt în sensul admis în general astăzi. Tratatul nostru încearcă, de altfel, să arate că nu există distincţie netă şi fundamentală între aceste două feluri de judecată.

printr-un sistem de derivare, ci expresii înrudite prin sensul lor[1]. Bineînțeles, constituirea unei astfel de familii de cuvinte nu este lipsită de o doză de arbitrar, pentru că această familie nu este determinată de nici un alt criteriu în afara ideii prealabile pe care o avem despre conceptul a cărui elucidare o va permite ea. Evoluția conceptului ar depinde de variațiile din utilizarea fiecăruia dintre cvasi-sinonimele[2] care fac parte din această familie: aceşti termeni ar forma un sistem în interacțiune[3]. Nimic nu s-ar opune, de altfel, ca termenii din mai multe limbi diferite să fie considerați ca făcând parte dintr-o aceeaşi *familie de cuvinte*, cu condiția ca contactele între aceste cercuri lingvistice diferite să fie suficiente. Probabil că chiar în acest domeniu puțin studiat intervenția noțiunii de *familie de cuvinte* ar putea face cele mai mari servicii. Vom vedea fără îndoială că introducerea unui termen străin, cu nuanțele sale particulare de semnificație, poate avea ca efect modificarea conceptului deja existent şi de asemenea că poate da fiecăruia dintre cvasi-sinonime un nou arierplan. Astăzi sensul cuvântului „onoare" este cu siguranță influențat în acelaşi timp de termenul francez „honneur" şi de termenul spaniol „honor", cel puțin în conştiința oamenilor de litere, pentru care ele aparțin unei aceleiaşi familii de cuvinte.

Termenii unei aceleiaşi familii formează un ansamblu în raport cu care se specifică un termen: ei sunt într-o oarecare măsură fondul pe care se detaşează termenul utilizat. Dimpotrivă, termenii înrudiți prin derivare se influențează direct unul pe altul. Anticii vorbeau în mod

---

[1] Cf. G. MANNOURY, *Handboek der analytische signifika*, I, pp. 43, 126; B. STOKVIS, *Psychologie der suggestie en autosuggestie*, p. 19.

[2] Termenul de *cvasi-sinonim* trebuie luat aici în sensul cel mai larg pentru că el poate îngloba cuvinte cu formă gramaticală foarte diversă, precum „necesar" şi „din cauza".

[3] Noțiunile de *Sprachfeld* (câmp lingvistic), de *Bedeutungsfeld* (câmp de semnificație), introduse de lingvistica structurală, ar putea, de asemenea, servi şi studiului alegerii argumentative. Cf. J. TRIER, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, pp.1-26; Sprachliche Felder, *Zeitsch. für deutsche Bildung*, ian. 1932, pp. 417 la 427; Das Sprachliche Feld, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugenbildung*, 1934, 5, pp. 428-480. Despre aceste câmpuri semantice, cf. S. ULLMANN, *Précis de sémantique française*, pp. 303-309.

normal despre argument prin înrudire[1], care constă în a aplica un acelaşi predicat termenilor derivaţi unul din altul, precum „justement" şi „juste". Acest gen de argument este motiv pentru multe obiecţii în sensul că neglijează mai ales divergenţa evoluţiilor semantice. Dar nu este mai puţin adevărat că, înaintea oricărei argumentări, este adesea important să prezentăm un enunţ în termeni susceptibili de a evoca alţi termeni prin derivare, adevărată sau imaginară.

Şi mai eficace va fi apropierea termenilor într-un acelaşi context. Când descalifici o teorie, tratând-o de simplistă, a spune imediat după aceea despre o altă teorie că nu este deloc mai puţin simplă[2] înseamnă să-i dai o nuanţă peiorativă, de vreme ce, în mod obişnuit, simplitatea unei teorii ştiinţifice constituie o calitate incontestabilă. Găsim la Jouhandeau un frumos exemplu de interacţiune de termeni, realizată datorită unor efecte pur formale. Unui general german care îi luase, în 1940, conacul şi care tocmai îi elogia Franţa, o aristocrată nonagenară îi răspunde:

> Într-adevăr, domnule, ţara mea este o mare ţară, dar care a cunoscut de atât de mult timp regimuri de aşa o micime încât, ca să folosesc limbajul doamnei Deffand, după trombonişti şi tromboniţi, trebuia să ne aşteptăm (şi nimeni nu este mai puţin surprins decât mine de acest lucru) să-i vedem şi pe trompeţii voştri[3].

Acolo unde raportul între forme uzuale nu este suficient, vom putea recurge la metagrame şi la alte mutaţii pentru a efectua apropierile dorite.

Analiza rolului argumentativ al unor variaţii de expresie nu se poate face decât datorită divergenţelor în raport cu expresia care trece neobservată. Luată *ad litteram*, această metodă ar lăsa să se creadă că a ne servi de expresii care trec neobservate nu este un procedeu de argumentare. Evident nu este aşa. Dar orice studiu care se referă nu la

---

[1] Cf. ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, 1397 *a*; cf. şi argumentele „înrudite", CICERO, *Topica*, § 12; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. X, § 85 (ed. rom.: p. 59; *n.t.*).

[2] B. NOGARO, *La valeur logique des théories économiques*, p. 155.

[3] M. JOUHANDEAU, *Un monde*, p.17.

divergenţe, ci la ceea ce trece neobservat va avea un caracter global. El nu va putea să se refere la efectul unei astfel de modalităţi de expresie particulară: cel mult vom putea analiza de ce există interes pentru exprimarea în manieră neutră, şi nu cum se ajunge la ea. Pentru că, de îndată ce maniera poate fi înţeleasă, se înţelege şi că ea prezintă caractere speciale care pot fi definite altfel decât prin neutralitate.

Atunci când ne întrebăm de ce se exprimă un orator în manieră neutră, subînţelegem că el ar putea să nu o facă şi că, făcând-o, are un scop. Tocmai problema procedeului este cea care se pune sub unul din numeroasele sale aspecte. O vom întâlni la fiecare pas: absenţa tehnicii poate fi o metodă, nu există ceva natural care să nu poată fi voit.

Să ne mulţumim aici cu câteva remarci despre efectele sobrietăţii din punctul de vedere al argumentării. Yves Gandon, într-un studiu despre stilul lui Gide, semnalează:

> Unii merg până la a spune că un stil eclatant nu i-ar fi servit în egală măsură. Acest vocabular fără asperităţi, acest enunţ care nu tinde decât spre esenţial şi stinge, s-ar putea crede, ideea autorului sub fraze fără relief, sub locuţiuni golite de orice sens agresiv, ar forma instrumentul ideal pentru scriitorul în căutare de ambianţe febrile sau detestabile[1].

Gandon respinge acest raţionament „prea vizibil instituit doar pentru comoditatea domnului Gide şi pe care exemplul domnului Mauriac... este suficient pentru a-l distruge". Dar Yves Gandon se înşeală atunci când compară climatul febril al lui Mauriac cu cel al lui Gide. Mauriac este de tradiţie creştină, în timp ce Gide încearcă să promoveze norme noi: el este febril prin ceea ce aprobă şi nu prin ceea ce descrie. Or, se pare că, în interiorul unei ortodoxii, toate procedeele sunt utilizabile: dimpotrivă, atunci când se încearcă promovarea judecăţilor de valoare neobişnuite, şocante, acestea ar fi mai uşor de admis când stilul nu şochează. Nu este deci imposibil ca stilul neutru al lui Gide să-i fi putut într-adevăr servi în efortul său de persuasiune. Dacă am menţionat aceste remarci ale lui Gandon, este pentru că ele atrag imediat atenţia asupra unuia dintre avantajele stilului neutru: acela de a sugera o transpunere de la asentimentul general acordat limbajului la asentimentul pentru normele exprimate. Nu trebuie să

[1] Yves GANDON, *Le démon du style*, p. 16.

uităm, într-adevăr, că printre elementele de acord, limbajul este unul dintre cele mai importante. Quintilian subliniase deja, urmându-l pe Cicero, că pentru orator „defectul, am putea zice cel mai mare, constă în a te feri de felul obişnuit de exprimare şi de ideile general acceptate"[1]. Apropierea dintre limbajul obişnuit şi ideile admise nu este întâmplătoare: limbajul obişnuit este, în el însuşi, manifestarea unui acord, a unei comuniuni, la fel ca şi ideile admise. El poate servi la a favoriza acordul asupra ideilor.

Recurgerea la stilul neutru poate fi de asemenea considerată un caz particular de renunţare care tinde să întărească încrederea consimţită în premise[2]. Stilul neutru sporeşte credibilitatea în contrast cu ceea ce ar fi putut fi un stil argumentativ mai susţinut; el acţionează prin cunoaşterea pe care o avem, de altfel, despre forţa argumentativă a unor variaţii de stil.

Întâlnim aici un fenomen pe care nu l-am putea sublinia îndeajuns: şi anume că cunoaşterea generalizată – măcar intuitivă – a tehnicilor argumentative, a condiţiilor lor de aplicare, a efectelor lor este la baza multor mecanisme argumentative: auditorul nu este considerat un ignorant ci, dimpotrivă, un avizat.

Să luăm, pentru a ilustra acest raport între artă şi argumentare, schiţa şi versiunea definitivă a unor pasaje de Bossuet. Alegem intenţionat un pasaj citat într-un tratat de retorică[3]. Autorul tratatului insistă pe progresul stilului:

> Prima versiune: „Când asistăm la funeralii, sau când auzim vorbindu-se despre vreo moarte neprevăzută, discutăm..." A doua versiune: „Nu auzi la funeralii decât vorbe de uimire, despre cât de muritor este acest mort..."[4]

Progres în ceea ce priveşte numărul, armonia, forţa, densitatea. Şi, prin aceasta, plăcerea pentru artă este sporită. Dar mai ales, Bossuet a găsit, pentru a o încorpora în discursul său, o argumentare a lui Epictet:

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VIII, prefaţă, § 25. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, p. 297; *n.t.*)

[2] Cf. § 96: Retorica în calitate de procedeu.

[3] SAINT-AUBIN, *Guide pour la classe de rhétorique*, p. 136.

[4] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sermon sur la mort*, p. 449.

de ce să ne mirăm că o vază fragilă se sparge, că un muritor moare. Prin folosirea clasificării, situând mortul printre muritori, se introduce în mod explicit în cea de-a doua versiune o argumentare care nu era decât implicită în schiță. Să adăugăm o exagerare, o întărire a observației: nu numai că se discută despre o moarte neprevăzută dar „nu se aud decât vorbe de uimire"; absurditatea va apărea cu atât mai gravă, cu cât manifestarea ei este mai frecventă. Putem spune deci că, părând că alege o formă nouă pentru gândirea sa, Bossuet a transformat de fapt forța premiselor argumentării sale: mai mult, el a încorporat deja argumentarea în însăşi exprimarea acestor premise. Să nu uităm că artificial şi pentru comoditatea analizei separăm premisele de argumentare: în realitate, există deja argumentare în însăşi poziția premiselor. Aceasta apare mai ales dacă se juxtapun anumite variații de formă în exprimarea celor din urmă: fără aceste variații, argumentarea ar trece neobservată. Dar faptul însuşi că o putem pune în evidență prin studiul variațiilor dovedeşte că, chiar acolo unde exprimarea pare neutră şi trece neobservată, există deja adesea o selecție a termenilor şi o schiță de argumentare.

§ 39. Modalitățile în exprimarea gândirii

Maniera în care ne formulăm gândirea face cunoscute unele dintre modalitățile sale, care modifică realitatea, certitudinea sau importanța datelor discursului.

Suntem întrucâtva de acord astăzi în a recunoaşte că modalitățile semnificației sunt date, de preferință, prin anumite forme gramaticale, dar că acestea pot servi şi la exprimarea altor modalități. Această independență relativă este subliniată atât de noile şcoli de semiotică[1], cât şi de susținătorii vechilor discipline filologice[2]. Conştiința acestei supleți face loc căutării unor categorii de sens, „categorii afective", care nu corespund categoriilor gramaticale şi care se pot exprima prin diferite mijloace gramaticale. Să notăm, totodată, că, paralel cu acest

[1] Cf. MORRIS, *Signs, Language and Behavior*, pp. 62 şi urm., pp. 82, 93, 103, nota A, p. 257.

[2] Cf. BRUNOT, *La pensée et le langage.*

efort de a găsi modalităţile gândirii sub formele gramaticale variabile, asistăm la eforturi inverse, adică cele care tind să lege de alegerea cutărei sau cutărei categorii de exprimare verbală o conduită bine definită. Martor este Fr. Rostand, care încearcă o exegeză psihanalitică a formelor gramaticale şi a dobândirii lor de către copil[1].

În ceea ce ne priveşte, ni se pare important să atragem atenţia asupra rolului argumentativ-jucat de anumite forme de exprimare, care ţin de modalităţi, în sensul larg al acestui termen. Remarcile noastre nu vor fi axate în mod exclusiv nici pe forma gramaticală, nici pe categorii psihologice sau logice.

Aceeaşi idee poate fi formulată într-o manieră afirmativă sau negativă. A atribui o calitate unui obiect, înseamnă deja a o alege printre multe altele, pentru că este considerată importantă sau caracteristică. Orice descriere se bazează pe un fundal de pe care dorim să detaşăm obiectul, într-o manieră care nu devine semnificativă decât în funcţie de scopul urmărit. Dar această referire la situaţie, şi la maniera în care o orientăm, poate să nu fie decelabilă de către cel care nu recunoaşte legătura dintre gândire şi acţiune. În cazul formulării negative, referirea la altceva este cu totul explicită: negarea este o reacţie la o afirmaţie reală sau virtuală a celuilalt[2]. Pentru Bergson, gândirea care se lipeşte pe realitate nu s-ar putea exprima decât într-o manieră afirmativă:

> Restituiţi conştiinţei caracterul său exclusiv ştiinţific sau filosofic, presupuneţi, cu alte cuvinte, că realitatea vine să se încadreze singură într-un spirit care nu se preocupă decât de lucruri şi se interesează de persoane: se va afirma că cutare sau cutare lucru este, nu se va afirma niciodată că un lucru nu este. (...) ceea ce există se poate consemna, dar inexistenţa inexistentului nu[3].

Gândirea negativă, în opinia lui, nu intervine decât dacă suntem interesaţi de persoane, adică dacă se argumentează.

---

[1] Fr. ROSTAND, *Grammaire et affectivité*.

[2] Cf. GUILLAUME, *Manuel de psychologie*, p. 261.

[3] BERGSON, *L' évolution créatrice*, pp. 315-316. (Ed. rom.: Institutul European, Iaşi, 1998, pp. 266-268; *n.t.*)

Doar în anumite cazuri, bine definite, când numai două posibilități sunt prezente în conștiință, respingerea prin negare a uneia dintre ele înseamnă a o alege pe cealaltă, care este astfel prezentată adesea ca răul cel mai mic. Uneori negația nu corespunde nici unei afirmații precise, ci revelează un ordin de preocupări. Să ne întrebăm, după Empson și Britton, ce înseamnă fraza lui Othello: „Totuși, nu îi voi vărsa sângele"[1]. Auditorul, într-un astfel de caz, trebuie să ghicească dacă este vorba despre respingere ca gen sau ca specie, adică dacă acest act respins trebuie să fie interpretat în funcție de un gen de acte în cadrul căruia el ar fi o specie, un fel de a ucide printre altele sau un fel de răzbunare printre altele, care pot fi avute în vedere sau dacă acest enunț reprezintă un gen, și ce gen, adică dacă nici un asasinat nu va fi înfăptuit, dacă nici o răzbunare nu va fi dusă la îndeplinire. După cum este adoptată o interpretare sau alta, negația ar putea fi anunțul unei răzbunări sau al unei iertări. Dar interesul formei negative provine din aceea că, oricare ar fi interpretarea, moartea este evocată în mod irezistibil.

Aceeași ambiguitate se găsește atunci când negația se aplică nu unei asertiuni, ci unei noțiuni, prin apoziția unui prefix. Așa se face că în „inuman" negația poate privi genul și poate desemna ceea ce este complet străin omului, sau poate desemna specia de oameni sau de conduite umane care nu realizează idealul uman. Formularea negativă lasă în nedeterminare conceptul în interiorul căruia se operează decupajul.

Când dispunem de un anumit număr de date, posibilități vaste ni se oferă în privința legăturilor pe care le vom stabili între ele. Problema coordonării sau a subordonării elementelor ține adesea de ierarhia valorilor admise; totuși, în cadrul acestor ierarhii de valori, putem formula legături între elementele discursului care vor modifica în mod considerabil premisele: noi operăm între aceste legături posibile o

[1] „Yet I'll not shed her blood". SHAKESPEARE, *Othello*, actul V, sc. II; cf. W. EMPSON, *Seven types of ambiguity*, pp. 185-186; K. BRITTON, *Communication*, p. 12.

alegere tot atât de importantă ca aceea pe care o operăm prin clasificare sau calificare.

Gramaticienii cunosc în limba franceză conjuncţii de coordonare, precum „et /şi", „mais /dar", „ou /sau", „car /căci", „donc /deci", „ni /nici", şi conjuncţii de subordonare, precum „bien que /chiar dacă", „malgré que /cu toate că", puisque /întrucât". Dar, dacă examinăm natura legăturilor astfel semnificate, trebuie să recunoaştem că subordonarea propoziţiilor unele altora se impune, oricare ar fi conjuncţia utilizată.

Într-adevăr, conjuncţiile de coordonare precum „şi", „sau", „nici", „deci", pot fi privite ca exprimând o relaţie logică. Dar nu se întâmplă decât în condiţii bine definite ca această relaţie logică să lase propoziţiile legate astfel pe picior de egalitate. Într-o manieră generală constatăm că, în practica discursului, se inserează, aproape întotdeauna, sub forma unei coordonări, o intenţie de subordonare.

Să luăm cazul foarte simplu al unei succesiuni de evenimente: „L-am întâlnit pe prietenul tău ieri; nu mi-a vorbit despre tine". Prima propoziţie este un fapt, pe care interlocutorul meu nu îl contestă; a doua la fel. Ele sunt coordonate şi s-ar putea uni prin conjuncţia „şi". Dar interpretarea normală în anumite situaţii va fi: „prietenul tău nu mi-a vorbit despre tine, *chiar dacă* a avut ocazia". Inserarea acestei prime propoziţii, în acest loc, şi precedând-o pe a doua, căreia îi este efectiv subordonată, modifică deci considerabil impresia pe care ar produce-o afirmarea acestor două fapte numai coordonate. Judecăţile de fapt se colorează, prin aceasta, cu o interpretare implicită, care le dă întreaga lor semnificaţie.

Subordonarea nu este exprimată numai prin conjuncţii; alte forme gramaticale pot juca acelaşi rol. Fr. Rostand stabileşte înrudirea între expresii precum: „frumoasă, căci modestă", „frumoasă, pentru că modestă", „frumoasă prin modestie", „înfrumuseţată prin modestie", „de o frumuseţe creată prin modestie"[1]. Dependenţa dintre frumuseţe şi modestie este exprimată, deşi într-un fel uşor diferit, de fiecare dintre aceste formule.

[1] Fr. ROSTAND, *Grammaire et affectivité*, p. 66.

Calificarea însăşi se pretează adesea la jocuri de subordonare. După subordonarea pe care o stabilim, vom vorbi de „pioasă durere" sau de „pietate dureroasă".

Diferitele tehnici de prezentare permit să se îndrepte atenţia, între elemente diferite, asupra celor care au greutate: formulele „pentru iubirea de", „ţinând cont de", „din cauza" subliniază căror termeni li se dă întâietatea: „Totul este prilej de bucurie pentru cei aleşi, chiar şi obscurităţile Scripturii, căci ei le onorează datorită luminilor divine..."[1]. Aceeaşi întâietate este exprimată în altă parte prin propoziţia relativă: „limpezimile care valorifică obscurităţile"[2]. Minimalizarea unor elemente este adesea semnificată prin prepoziţia „altfel" sau prin expresia „cu excepţia". Iată cum se reflectă în mod curios binevoitoarea indulgenţă a lui Iulian Apostatul faţă de evrei:

> Ei sunt de acord cu oamenii de treabă, cu excepţia credinţei lor într-un singur Dumnezeu. Acest lucru este special pentru ei şi ne este străin nouă. Tot restul ne este comun (...)[3].

În sfârşit, expresii precum „chiar dacă", „în ciuda", „fără îndoială" marchează faptul că se fac anumite concesii, dar arată mai ales, în special după locul lor în frază, care este gradul de importanţă care se acordă acelui ceva ce se admite.

Cu ajutorul acestor tehnici, oratorul este capabil să ghideze auditorul într-o manieră extrem de eficientă către ceea ce doreşte să-l facă să admită; de aceea, Auerbach a subliniat pe bună dreptate caracterul strategic[4] al construcţiei care stabileşte relaţii precise între elementele discursului şi care a fost calificată ca „hipotactică". Acesteia din urmă i se opune construcţia paratactică, aceea care renunţă la orice legătură precisă între părţi. Exemplul tipic pe care-l prezintă Auerbach este fraza latină din Vulgata: *Dixitque Deus: fiat lux, et facta est lux*[5]. Auditorul este liber să-şi imagineze între evenimente o relaţie care, prin

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, 580 (137), p.1016 (575 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 392; *n.t.*)

[2] *Ibidem*, p. 400 (598 ed. Brunschvicg).

[3] C. GAL. 306 B. Citat de J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, p. 305.

[4] AUERBACH, *Mimesis*, p. 92.

[5] *Ibid.*, p. 74.

chiar imprecizia ei, capătă un caracter misterios, magic: prin aceasta, de altfel, ea poate produce uneori un efect deosebit de dramatic. Credem că trebuie să legăm, cel puţin în unele dintre uzajele sale, enumerarea de construcţia paratactică. Aceasta atrage, pe bună dreptate atenţia lui E. Noulet în sonetul vocalelor al lui Rimbaud. Expresie extremă a mişcării[1]? Probabil. Dar şi manieră de a exprima misterul triumfător al unor raporturi despre care poetul ştie că există fără să ştie exact cine este deţinătorul.

Construcţia hipotactică este construcţia argumentativă prin excelenţă: ea ar fi după Auerbach – prin opoziţie cu construcţia paratactică proprie culturii ebraice – caracteristică scrierilor greco-romane. Hipotaxa creează cadre, constituie o poziţionare. Ea comandă cititorului, îl obligă să vadă anumite relaţii, limitează interpretările pe care acesta le-ar putea lua în considerare, se inspiră din raţionamentul juridic bine construit. Parataxa lasă mai multă libertate, nu pare că vrea să impună nici un punct de vedere; de aceea, fără îndoială pentru că este paratactică, fraza compusă, armonioasă, a scriitorilor englezi din secolul al XVIII-lea dă, după cum spune R. M. Weaver, o impresie filosofică[2], să spunem mai degrabă descriptivă, contemplativă, imparţială.

Modalităţile, în sensul tehnic al lingvistului, sunt, aşa cum este admis în general, în număr de patru: asertivă, injonctivă, interogativă şi optativă.

Modalitatea asertivă se potriveşte cu orice argumentare: nu este cazul să vorbim despre ea.

Modalitatea injonctivă se exprimă, în limbile noastre, prin imperativ.

Contrar aparenţelor, ea nu are forţă persuasivă: toată puterea ei vine de la autoritatea persoanei care ordonă asupra celei care execută: este un raport de forţe care nu implică nici o adeziune. Când forţa reală este absentă, sau când nu se are în vedere utilizarea ei, imperativul ia accentul unei rugăminţi.

Din cauza acestui raport personal implicat de forma imperativă, aceasta este foarte eficientă pentru a argumenta sentimentul de

---

[1] E. Noulet, *Le premier visage de Rimbaud*, p. 183.

[2] Richard M. Weaver, *The Ethics of Rhetoric*, p. 125.

prezență. Reporterul unei competiții sportive, la radio, le ordonă uneori jucătorilor să facă una sau alta. Aceste imperative nu sunt auzite de jucători, ele nu îi privesc pe auditori, dar, comunicându-le indirect judecăți referitoare la jucători - spre exemplu, admirație pentru curajul lor, dezaprobare pentru ezitare -, ei dau scenei un înalt grad de prezență datorat faptului că cel care vorbește pare că participă la acțiunea pe care o descrie.

Interogativul este un mod a cărui importanță retorică este considerabilă. Întrebarea presupune un obiect, la care se referă ea, și sugerează că există un acord asupra existenței acestui obiect. A răspunde la o întrebare înseamnă a confirma acest acord implicit: dialogurile socratice ne învață multe despre utilitatea și pericolele acestei tehnici dialectice.

Rolul interogației în procedura judiciară este unul din punctele asupra cărora anticii, mai ales Quintilian, au enunțat numeroase considerații practice care sunt întotdeauna de actualitate. Uzajul interogației vizează uneori o confesiune asupra unui fapt real necunoscut de cel care chestionează, dar a cărui existență este prezumată ca și cea a condițiilor sale. „Ce-ați făcut în ziua aceea în acel loc?" implică deja că interpelatul se găsea la un anumit moment în locul indicat; dacă răspunde, el își exprimă acordul în legătură cu acest lucru. Dar foarte adesea interogația, fiind reală, nu tinde atât să îl lămurească pe cel care interoghează, cât să-l oblige pe adversar la incompatibilități. Întrebările nu sunt adesea decât o formă abilă pentru a amorsa raționamente, în special uzând de alternativă, sau de divizare, cu complicitatea, ca să ne exprimăm astfel, a interlocutorului care se angajează prin răspunsurile sale să adopte acest mod de argumentare.

Presupozițiile implicite în anumite întrebări fac ca forma interogativă să poată fi considerată un procedeu destul de ipocrit de a exprima anumite credințe. Spunând „ce i-a determinat oare pe germani să inițieze atâtea războaie în ultima vreme?", sugerăm adesea că răspunsurile care vor veni în mod spontan în minte vor trebui să fie respinse. Întrebarea se referă mai puțin la căutarea unui motiv decât la căutarea rațiunii pentru care nu-l vom găsi pe acesta; ea este mai ales afirmarea faptului că nu există un motiv suficient de explicativ. De aceea,

Crawshay-Williams crede că vede în astfel de întrebări semnalul de averizare al unei turnúri de spirit iraționale[1].

Interogația ar fi, după Wittgenstein, într-o frază ca:

Nu-i aşa că este splendid timpul astăzi?

o simplă judecată[2]. Mai mult, după Sartre, în aceste versuri de Rimbaud:

O, anotimpuri, o, castele,
Ce suflet n-are şi părți rele ?[3]

interogația va fi devenit „lucru", „substanță". De fapt, forma interogativă nu are cum să nu introducă un apel la comuniune cu un auditoriu, fie şi subiectul însuşi[4].

Să adăugăm, în sfârşit, că o întrebare poate servi la a respinge o alta, ca în acest vis în care A. Gide, stânjenit că are de răspuns la întrebarea „Ce credeți despre Rusia?", adoptă ca răspuns formula eficace „Cum puteți să întrebați aşa ceva?", însemnând astfel că acordul cu interlocutorul este dincolo de orice îndoială[5].

Modalitatea optativă este probabil cea care se pretează cel mai bine la exprimarea normelor. Acțiunea dorinței, spre exemplu „de-ar putea reuşi", este de acelaşi ordin ca aceea din discursul epidictic; dorința exprimă o aprobare şi, indirect, o normă; prin aceasta, ea se apropie de imperativul care exprimă o rugăminte, o implorare.

Folosirea timpurilor permite, şi ea, să se acționeze asupra auditoriului. Fiecare grup de limbi oferă, în această privință, posibilități care ar merita un studiu minuțios.

În ceea ce priveşte limba franceză, putem spune că timpul trecut este irefutabilul, faptul; imperfectul este timpul a ceea ce este tranzitoriu; prezentul exprimă universalul, legea, normalul. Prezentul este timpul maximei, al sentinței, adică a ceea ce este considerat drept

---

[1] CRAWSHAY-WILLIAMS, *The comforts of unreason*, p. 176.

[2] WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, p. 10.

[3] RIMBAUD, Bibl. de la Pléiade, *Poésies*, LXXXIII, p. 139. (Ed. rom. *Integrala poetică, Poezii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1999, p. 143; *n.t.*)

[4] J.-P. SARTRE, *Situations*, II, pp. 68-69.

[5] A. GIDE, *Journal*, 1939-1942, p. 132. (Ed. rom.: Editura Cartier, Chişinău, 2008, vol. IV, 1939-1942, p. 271; *n.t.*)

mereu actual, niciodată perimat - prezentul este cel care pare astfel să aibă rolul cel mai echivoc; el este cel care exprimă cel mai bine normalul în trecerea lui către normă. Într-o frază ca „femeii îi place să vorbească", se insistă asupra normalului până la a face din el un caracter general: nu se poate deosebi, la prima vedere, un astfel de enunț de afirmația „omul este supus morții". Dacă am înlocui prezentul prin „s-a constatat că femeii îi place să vorbească", confuzia cu sensul distributiv ar fi mult mai puțin puternică. Am scăpa de lege pentru a rămâne în domeniul observației.

Prezentul are această altă proprietate de a da cel mai ușor ceea ce am numit „sentimentul prezenței". Retoricienii i-au recunoscut adesea acest rol[1]. Și acesta este probabil motivul folosirii sale de către romancierii contemporani. Nelly Cormeau citează trecerea bruscă la prezent la Mauriac:

> După o dezbatere interioară, ea își părăsi culcușul, își strecură în papuci picioarele umflate și, îmbrăcată cu o rochie de casă maro, cu o lumânare în mână, ieși din cameră. Coboară scara, merge de-a lungul unui coridor, traversează vestibulul sărăcăcios[2].

Vom găsi în studiul lui Yves Gandon despre stil considerații interesante pe tema folosirii timpurilor la scriitori. Perfectul simplu a făcut loc imperfectului la Flaubert și la naturaliști. Prezentul narativ este descoperit sau, cel puțin, pus la loc de cinste de către contemporani: Jules Romain, de exemplu, îl iubește. După cum remarcă Y. Gandon, „iluzia vieții este obținută cu eforturi minime"[3].

Desigur, nu este cert ca în toate limbile forma prezentului să fie cea care exprimă cel mai bine acest sentiment. Știm că în limbile slave forma gramaticală a prezentului verbelor de acțiune perfectă exprimă în realitate un viitor și nu se utilizează decât în această accepție. Influența formei verbale asupra felului de a exprima trecerea de la normal la normativ, asupra sentimentului de prezență, nu poate fi studiată, decât pentru un sistem lingvistic dat și la un moment dat. Este suficient să menționăm resursele pe care le oferă folosirea acestor forme atunci

[1] Cf. LONGINUS, *Tratat despre sublim*, cap. XXI, p. 112.
[2] N. CORMEAU, *L'art de François Mauriac*, cap. XXI, p. 112.
[3] Y. GANDON, *Le démon du style*, p. XV, p. 86.

când ele sunt utilizate, cu o intenţie argumentativă, în cadrul convenţiilor existente.

Vom termina acest paragraf prin câteva consideraţii asupra uzajului argumentativ al pronumelor, al articolelor şi al demonstrativului.

Să notăm că pronumele nedefinit este utilizat adesea pentru a introduce o normă. „Se face aceasta" echivalează aproximativ cu „trebuie să facem aceasta"; uneori, acest nedefinit poate desemna doar ceea ce priveşte anumite fiinţe în situaţii anume: „Nu se distinge clar forma acestui copac". Cum trecerea de la normal la normativ este un loc, această turnură poate avea un interes net argumentativ.

Înlocuirea lui „eu" printr-un nedefinit este, conform cavalerului de Méré, când agreabilă, când nepotrivită:

> ...văd că o doamnă va spune mai degrabă „Nu sunteţi urât", „sunteţi iubit", în loc să spună „eu nu vă urăsc", „eu vă iubesc"; şi adaugă „şi pentru că această exprimare vine din modestie, ea nu poate conţine decât multă politeţe". Dar dacă este o falsă politeţe, cum *se pretinde, nu putem fi de acord cu ea*, este foarte dezagreabilă: şi cunosc persoane care nu o pot suferi[1].

În ambele cazuri se transformă subiectivul în normal; i se diminuează într-o oarecare măsură responsabilitatea în cadrul judecăţii; totuşi nedefinitul este înţeles drept „eu" şi nu ca o simplă exprimare a normalului. Dacă primul uzaj este agreabil, iar al doilea nu, este mai puţin vorba despre modestie şi de falsă politeţe, cât despre efecte divergente produse prin generalizarea unei aprecieri flatante sau a unui dezacord personal căruia i se dă o importanţă sporită.

Folosirea persoanei a treia, chiar definită, în locul persoanei întâi, poate avea ca efect, ca şi în cazul uzajului nedefinitului, diminuarea responsabilităţii subiectului, crearea unei distanţe între cel care vorbeşte şi ceea ce spune.

Să citărm, în legătură cu aceasta, frumoasele remarci ale lui Jouhandeau:

[1] Chevalier DE MÉRÉ, *Œuvres*, II, p. 34 (Des agréments).

> În momentul în care o îmbăta mândria, admirația pe care o resimțea pentru ea însăși, biata bătrână înceta să spună „eu"; din deferență probabil vorbea despre ea la persoana a treia, luându-se drept „Madame Robillard", importanta. Fie că o făcea din modestie pentru a se delimita de gloria sa, fie pentru a fi mai veridică, făcându-se dintr-odată obiectivă[1].

Chiar dacă substituirea nu este decât o întoarcere la o conduită infantilă – se știe că numele propriu precede la majoritatea copiilor pronumele personal de persoana întâi[2] –, unul din efectele majore asupra auditoriului pare a fi obiectivarea enunțului.

O utilizare argumentativă particulară a pronumelui sau a adjectivului nedefinit este datorată ambiguității sale. Aserțiunile „anumite persoane știu prea multe", „nu-i de glumit aici" pot să-l conțină sau nu pe orator sau pe interlocutor. Formulele sunt în mod intenționat ambigue: un enunț prea precis, nepermițând nici o îndoială cu privire la interpretarea sa, este uneori evitat cu grijă, din motivele cele mai variate.

Să notăm, dimpotrivă, că substituirea pronumelui nehotărât cu expresii care desemnează una sau mai multe persoane determinate, poate avea un efect de prezență însemnat. De aceea „născocitorul de știri" invocă martori necunoscuți: „E un lucru pe care îl știe toată lumea; vestea s-a răspândit pretutindeni și toți povestesc la fel"[3].

Utilizarea articolului hotărât, de singular pentru plural, a demonstrativului, va avea adesea efecte argumentative remarcabile.

În chimie, se fac experimente pe corpuri particulare și se trag din ele afirmații care privesc „clorul", „fosforul"; articolul hotărât permite tratarea eșantioanelor ca reprezentând o specie. La fel, utilizarea singularului pentru plural, „evreul", „rusul", are o semnificație incontestabilă[4]. Credem că recunoaștem aici, în același timp, o acțiune de prezență, prin transformarea grupului în persoană, și unificarea punctului

---

[1] JOUHANDEAU, *Un monde*, p. 80.

[2] E. PICHON, *Le développement psychique de l'enfant*, p. 96.

[3] LA BRUYÈRE, p. 51. (Ed. rom: *Caracterele, Teofrast, Născocitorul de știri*, vol I, p. 38. Trad. Aurel Tita.)

[4] Cf. V. KLEMPERER, *L. T. I., Notizbuch eines Philologen*, p. 186.

de vedere, imposibilitatea de a distinge între cei buni şi cei răi pe care o antrenează această transformare.

Folosirea neobişnuită a demonstrativului permite crearea unui efect de prezenţă foarte viu; François Mauriac o preferă.

Să citǎm un exemplu, dintre altele o mie:

> Ochii săi fixară patul mare cu coloane răsucite în care, cu opt ani mai devreme, fratele lui mai mare, Michel Frontenac, îndurase *această* interminabilă agonie[1].

Acest artificiu de expoziţie este calificat de Y. Gandon drept „inacceptabil în ochii logicii pure", recunoscând totodată că este „excelent din punctul de vedere al tehnicii romaneşti". Demonstrativul se sprijină aici pe ceva care nu este cunoscut decât de unul dintre personaje, el însuşi descris din afară, şi ne aflăm la prima pagină a romanului. Dar efectul de prezenţă este incontestabil.

Toate aceste forme de prezentare exercită o influenţă asupra a ceea ce logicienii consideră drept modalităţi: certitudine, posibilitate, necesitate, ale unei afirmaţii. Bineînţeles că adverbele sunt în mod normal apte pentru acest uzaj, dar vedem din cele câteva note de mai înainte că a le crede singure capabile să exprime aceste modalităţi ar însemna să dăm prea puţină importanţă realităţii argumentative.

Ceea ce se vizează în argumentare este mai puţin precizarea anumitor modalităţi, cât mijloacele de a obţine adeziunea auditoriului graţie variaţiilor din exprimarea gândirii.

§ 40. Forma discursului şi comuniunea cu auditoriul

Forma sub care sunt prezentate datele nu este destinată doar să producă efecte argumentative referitoare la obiectul discursului; ea poate oferi, de asemenea, un ansamblu de caractere referitoare la comuniunea cu auditoriul.

Orice sistem lingvistic implică reguli formale de structură care îi leagă pe utilizatori de acest sistem, dar utilizarea acestuia se adaptează

[1] *Le mystère Frontenac*, p. 11, cf. Y. GANDON, *Le démon du style*, p. 65.

la diverse stiluri, la formule particulare, caracteristice unui mediu, locului pe care îl ocupă ei acolo, unei anumite atmosfere culturale.

Cunoaştem rolul pe care îl joacă vocabularele în diferenţierea mediilor. Se ştie că există în anumite societăţi limbi rezervate nobililor sau zeilor[1]; uzajul unor termeni arhaici, al unor dialecte, are o semnificaţie cel mai adesea particularizantă, când în sensul unei opoziţii de clase, când în cel al unei opoziţii de altă natură. Semnificaţia acestor divergenţe ţine de aceea că limba rezervată sau dialectul coexistă cu limbajul unui grup mai larg, din care utilizatorii lor fac de asemenea parte. Limbajele rezervate joacă deci un rol de segregare cu totul diferit de cel pe care îl joacă limbile popoarelor străine unul faţă de altul. Este posibil ca acest limbaj rezervat să fie limbajul uzual al unui grup exterior mai întins: este cazul societăţilor care au o limbă de cultură care aparţine unui alt grup, precum latina pentru galo-romani şi, în secolul al XIX-lea, franceza pentru locuitorii Flandrei. Ştim, de asemenea, rolul pe care îl poate juca o exprimare neglijentă: mutilarea unui nume propriu sau deformarea unui text dovedesc în general un oarecare dispreţ pentru obiectul despre care se vorbeşte. Aceste neglijenţe pot crea o conivenţă cu auditoriul, pot sublinia o ierarhie. Să luăm un exemplu foarte banal: un medic însărcinat să citească un raport financiar pare că ezită în lectura lui între „mii" sau „milioane" de franci: este marca unui dispreţ pentru aceste probleme materiale, în comuniune cu membrii auditoriului care împărtăşesc şi ei acest dispreţ. Limbajul unui vocabular în mod intenţionat sărac sau necizelat poate servi în aceleaşi scopuri.

Mai este ceva. Începem să recunoaştem că fiecărei structuri sociale i-ar corespunde moduri particulare de a exprima comuniunea socială. Laswell, în lucrările sale despre propagandă, a insistat asupra acestei probleme. Până în prezent, se pare că s-au distins două mari stiluri în transmiterea gândirii: cel al societăţilor democratice şi cel al societăţilor ierarhice. Studiile sunt încă în fază incipientă. Este interesant de arătat în acelaşi timp, aşa cum a făcut-o Lasswell, caracterul cvasi-ritual al stilului unor anumite societăţi ierarhice. S-a putut sublinia că stilul proclamaţiilor regelui Angliei ca împărat al Indiei era mult mai ritualic decât stilul proclamaţiilor aceluiaşi suveran ca rege al Angliei. Au fost

[1] Cf. W. PORZIG, *Das Wunder der Sprache*, pp. 187-188.

deja admise ipoteze importante: se pare că anumite structuri lingvistice convin mai bine unei societăţi bazate pe egalitate, pe iniţiativă individuală; altele ar conveni mai mult societăţilor bazate pe o structură ierarhică.

În interesantul său studiu despre limba germană a naziştilor[1], Heinz Paechter se străduieşte să repereze astfel de structuri. Gramatica societăţilor egalitare ar pune accentul pe predicate, pe evaluările prin subiect. Limbajul societăţilor ierarhice ar fi evocator, gramatica şi sintaxa lui ar fi magice:

> Simbolurile verbale nu vor fi mai reprezentative pentru lucruri, dar vor încerca să devină lucruri prin ele însele, cu un loc bine definit în ierarhia valorilor şi cu o participare la ritual în propriul lor plan[2].

Limbajul, care într-o societate egalitară este al tuturor şi evoluează cvasi-liber, devine fix într-o societate ierarhică. Expresiile, formulele devin aici rituale, ele sunt ascultate într-un spirit de comuniune şi de supunere totală.

Dar este suficient ca formulele să nu mai fie obligatorii, ca ele să nu mai fie ascultate în acelaşi spirit de comuniune, pentru ca ele să ia alura unui clişeu. Imitarea stilului biblic, caracteristic unor predici, precum tentativele mai mult sau mai puţin reuşite de a reproduce un frumos vers al lui Racine - bucăţile cunoscute ale literaturii clasice au ceva din formula rituală -, par clişee, exact din cauza pretenţiei lor de originalitate.

Dacă clişeele sunt prigonite, începând cu romantismul, în cultura franceză pasionată de originalitate - şi Jean Paulhan a pus bine în evidenţă această domnie a terorismului în literatură -, este pentru că formula-clişeu nu are valoare decât ca mijloc facil, prea facil uneori, de comuniune cu auditorii. Această formulă rezultă dintr-un acord asupra unei maniere de a exprima un fapt, o valoare, o legătură de fenomene, sau un raport între persoane. Există clişee ale poeziei, clişee ale politicii. Aceste forme servesc bunului mers al interpretării: ştim că introducerea cuvântului „cursier" marchează o intenţie poetică şi că „nobila voastră

---

[1] Heinz PAECHTER, *Nazi-Deutsch*, citat după LASSWELL, *Language of politics*, p. 385, notă.

[2] H. PAECHTER, *Nazi-Deutsche*, p. 6.

patrie" este o formulă consacrată în uzajul oratorilor de banchete. Termenii „drept", „libertate", „democrație" permit comuniunea ca pe desfășurarea unui drapel.

Pentru ca aceste formule, aceste cuvinte, să fie percepute ca niște clișee, este nevoie de o distanță, trebuie ca auditorul să nu se mai identifice, din toate punctele de vedere, cu cei care le utilizează și le acceptă. Acest recul este favorizat, se pare, de două ordine de considerații care se pot, de altfel, întări reciproc. Într-adevăr, clișeul este, în același timp, fond și formă. Este un obiect de acord care se exprimă în mod regulat într-o anumită manieră, o formulă stereotipă care se repetă. Este suficient deci pentru ca o expresie să fie percepută drept clișeu pentru a ne da seama de faptul că ar fi existat posibilitatea de a spune tot atât de bine, ba chiar și mai bine, același lucru în alt fel. Auditorul care face această constatare a operat o disociere între fond și formă și s-a distanțat la nivelul limbajului. Dar este, de asemenea, suficient să se renunțe la valorile pe care le exprimă clișeul. În acest caz auditorul se va distanța la nivelul gândirii. În ambele cazuri, auditorul percepe o inadecvare; ea îl face să simtă că este vorba acolo despre ceva gata făcut, despre ceva neadaptat perfect la situație.

Dacă formula-clișeu, admisă, favorizează bunul mers al discuției, prin comuniunea a cărei stabilire o permite, refuzată, ea poate servi la descalificarea unor raționamente, la discreditarea unor oratori.

Chiar atunci când este vorba de a exprima mai mult sau mai puțin explicit o normă se dovedește de neneglijat importanța unei formulări consacrate. *Maximele* nu condensează numai înțelepciunea națiunilor - ele sunt și unul din mijloacele cele mai eficiente pentru a promova această înțelepciune și pentru a o face să evolueze: uzajul maximelor ne face să înțelegem intuitiv rolul valorilor admise și procedeele de transferare a lor. Fără îndoială, o maximă poate fi întotdeauna respinsă, acordul pe care ea îl invocă nu este niciodată obligatoriu, dar forța sa este atât de mare, ea beneficiază de o asemenea prezumție de acord, încât este nevoie de motive serioase pentru a o respinge.

Maxima, γνωμη, așa cum a descris-o Aristotel[1], este întru totul ceea ce am califica noi astăzi drept judecată de valoare. Ea conferă

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 21, 1394 *a* și urm.

discursului, spune el, un caracter etic[1]. Semnificaţia ei ţine de elaborarea sa socială. O enunţăm, pentru a sugera aplicabilitatea ei la o situaţie particulară. Cu cât forma ei este în mod tradiţional mai recunoscută, cu atât enunţul, cu consecinţele pe care le antrenează, va fi mai uşor de admis.

Proverbele, spun dicţionarele noastre, sunt scurte maxime, devenite populare. Schopenhauer le apropie de locuri: acestea sunt, spune el, locuri cu tendinţă practică[2]. Am vrea să atragem atenţia asupra unui caracter al acestui fel de maximă care ni se pare esenţial: proverbul exprimă un eveniment particular şi sugerează o normă; de aici, fără îndoială, difuzarea sa facilă, aspectul lui popular, care îl opune aspectului livresc, savant, al unor maxime. Să adăugăm că, aşa cum subliniază Estève[3], geniul imperativ al proverbelor ţine cu siguranţă, măcar în parte, de ritmul lor.

Pentru că este perceput ca ilustrând o normă, proverbul va putea servi drept punct de plecare pentru raţionamente, cu condiţia, bineînţeles, ca această normă să fie admisă de către auditoriu. Dar nu trebuie să tragem de aici concluzia că proverbele nu servesc decât dacă enunţul lor a devenit practic inutil. Şirul de proverbe pe care le debitează Sancho Panza sunt tot atâtea chemări la ordine pentru cine ar uita unele dintre valorile pe care ar fi bine să nu le neglijăm de tot.

Cu toate că indică un acord tradiţional, proverbele iau şi ele naştere: dar îşi împrumută imediat statutul de proverbe de la proverbele existente, fie prin imitaţie pur formală, fie pentru că proverbul cel nou nu este decât o ilustrare nouă a aceleiaşi norme pe care o ilustra deja un proverb anterior. Jean Paulhan ne-a făcut, de altfel, cunoscute aceste concursuri poetice ale malgaşilor în care disputa se dă în proverbe şi în ceea ce se numeşte „imagini de proverbe"[4]. Este vorba despre fraze stilizate care exprimă o normă, dar în care doar cel iniţiat poate distinge proverbul de ceea ce nu este decât imagine a proverbului.

---

[1] *Ibid.*, 1395 *b*, 11.

[2] SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p. 401, notă. (Ed. rom.: Editura Art, Bucureşti, 2007, p. 32, notă; *n.t.*)

[3] Cl.-L. ESTÈVE, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, p. 217.

[4] Jean PAULHAN, *Les hain-tenys*, p. 37.

Sloganurile, lozincile, constituie maxime elaborate pentru nevoile unei acțiuni particulare[1]. Ele trebuie să se impună prin ritmul lor, prin forma lor concisă și ușor de reținut, dar sunt adaptate la circumstanțe, trebuie să fie reînnoite mereu și nu participă încă la acordul larg tradițional de care se bucură proverbul. Dacă pot stârni atenția, ele servesc mult mai puțin la determinarea unei credințe: rolul lor este esențialmente acela de a impune, prin forma lor, anumite idei atenției noastre.

§ 41. Figuri de retorică și argumentare

Încă din Antichitate, și după toate probabilitățile încă de când omul a început să mediteze asupra limbajului, s-a recunoscut existența unor moduri de exprimare ieșite din comun, al căror studiu a fost în general inclus în tratatele de retorică; de unde numele lor de *figuri de retorică*. Ca urmare a tendinței retoricii de a se limita la probleme de stil și de exprimare, figurile au fost considerate din ce în ce mai mult drept simple ornamente, care contribuie la a face stilul artificial și înflorit. Când un orator, precum Latron, își declara opinia că figurile nu fuseseră inventate ca ornament, această părere era considerată demnă de apreciere[2]; opinia comună, printre teoreticienii discursului persuasiv, este cea a lui Quintilian, pentru care figurile sunt, fără îndoială, un important factor de varietate și de bună-cuviință, dar aceasta în ciuda faptului că „pare că interesează prea puțin pentru dovedire ca argumentele să fie prezentate prin cutare sau cutare figură"[3]. Este într-adevăr așa? Să luăm definiția *hipotipozei (demonstratio)* așa cum o găsim în *Retorica pentru Herennius*, drept figură „care evocă imaginea în termeni atât de expresivi încât face impresia că vezi mai curând decât că auzi."[4] Prin urmare, un fel de a descrie evenimentele este ceea ce le

---

[1] Cf. L. BELLAK, The nature of slogans, *Journal of abnormal and social Psychology*, vol. 37, 1942, pp. 496 la 510.

[2] SENECA, *Controverse și suasorii*, t. I, cartea I, Prefață, § 24.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. I, §§ 19 la 21. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 11; *n.t.*)

[4] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 68; cf. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. II, § 40, p. 33.

face prezente conştiinţei noastre: putem oare nega rolul său excepţional de factor de persuasiune? Dacă neglijăm acest rol argumentativ al figurilor, studierea lor va părea imediat o pierdere inutilă de vreme, căutare de cuvinte ciudate pentru turnuri căutate, lipsite de naturaleţe. Quintilian[1] privea deja cu dezgust mulţimea denumirilor şi a clasificărilor propuse, încâlceala lor şi chiar divergenţele cu privire la a şti ce este o figură. Jean Paulhan constată că, dacă ne limităm la ceea ce se poate obţine de la autori, „figurile au, drept caracteristică unică, reflecţiile şi ancheta pe care o desfăşoară în legătură cu ele aşa-numiţii Rhétoriqueurs"[2]. Acest paradox îl obligă pe Paulhan să regândească problema raportului dintre gândire şi exprimarea ei.

Cât despre noi, care ne interesăm mai puţin de legitimarea modului literar de exprimare decât de tehnicile discursului persuasiv, pare important nu atât să studiem problema figurilor în ansamblul ei, cât să arătăm *prin ce şi cum se explică prin necesităţile de argumentare folosirea unor anumite figuri*. Să notăm, în legătură cu aceasta, că deja Cournot recunoscuse că figurile nu acţionau numai asupra sensibilităţii. Căci este uşor, scria el, să remarcăm că „limbajul filosofilor nu este mai puţin figurat decât cel al oratorilor şi al poeţilor[3].

Două caracteristici par indispensabile pentru ca o figură să existe: o structură care se poate discerne, independentă de conţinut, adică o formă (fie, conform distincţiei logicienilor moderni, sintactică, semantică sau pragmatică) şi o folosire care se îndepărtează de felul normal de exprimare şi, prin aceasta, atrage atenţia. Cel puţin una din aceste exigenţe se regăseşte în majoritatea definiţiilor figurilor propuse de-a lungul secolelor; cealaltă pătrunde acolo pe vreo cale oarecare. Astfel, Omer Talon defineşte figura drept

> „o expresie prin care aspectul discursului este diferit de dreapta şi simpla obişnuinţă".

Dar el introduce, prin intermediul etimologiei, ideea de formă:

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. I, § 10; cartea IX, cap. III, § 99.

[2] J. PAULHAN, Les figures ou la rhétorique décryptée, *Cahiers du Sud*, nº 295 (1949), p. 387.

[3] COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, II, p. 12.

Numele de figură pare luat de la masca şi de la îmbrăcămintea actorilor, care rosteau diversele genuri de discurs cu forme exterioare diferite (*variis corporis figuris*)[1].

Cel care studiază discursurile din punct de vedere structural se află în prezenţa unor forme care, dintr-odată, vor apărea ca figuri (spre exemplu, repetiţia) dar şi ca forme care par normale (interogaţia, spre exemplu) şi care totuşi, în anumite cazuri, pot fi considerate figuri. Faptul că pot fi considerate sau nu figuri pune imediat problema în lumina sa cea mai delicată. Într-adevăr, în principiu nu există nici o structură care să nu fie susceptibilă de a deveni figură prin uzajul său, dar nu este suficient ca o utilizare a limbii să fie neobişnuită pentru ca noi să fim autorizaţi să vedem acolo o figură.

Pentru a fi obiect de studiu, o structură trebuie să fie izolabilă, ca să poată fi recunoscută ca atare; pe de altă parte, trebuie să se ştie prin ce anume un uzaj trebuie să fie considerat neobişnuit. Fraza exclamativă, fraza cu reluarea expresiei ezitării sunt structuri; ele nu ar fi figuri decât în afara utilizării lor normale, adică în afara surprizei şi a ezitării veritabile.

Nu putem vorbi oare de stabilirea unei legături directe între folosirea figurilor şi folosirea unor trucuri? După Volkmann, chiar aceasta este ideea pe care şi-o făceau anticii despre utilizarea figurilor[2]. Cert este, în orice caz, că nu este vorba despre figură decât atunci când se poate opera o disociere între utilizarea normală a unei structuri şi utilizarea ei în discurs, când auditorul face o distincţie între formă şi fond, care i se pare că se impune. Dar când această distincţie, percepută la prima vedere, este anulată datorită efectului însuşi al discursului, abia atunci primesc figurile întreaga lor semnificaţie argumentativă.

Este posibil ca utilizarea unei structuri date, în condiţii anormale, să aibă pur şi simplu scopul de a da mişcare gândirii, de a simula pasiuni, de a crea o situaţie dramatică ce nu există. Dacă, spre exemplu, oratorul introduce în perioada sa obiecţii pentru a răspunde el însuşi la ele, vom fi în prezenţa unei figuri, *prolepsa*, care nu ar fi decât un truc. Aceste obiecţii pot fi evident, dar poate fi important de arătat că

[1] AUDOMARI TALEI, *Rhetoricae libri duo*, p. 16.

[2] R. VOLKMANN, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, p. 275.

întrevăzusem noi înşine obiecţii posibile, că ţinusem cont de ele. În realitate, există o serie de trepte între obiecţia reală şi obiecţia truc. O aceeaşi structură poate trece de la o treaptă la alta, datorită efectului însuşi produs de discurs. Forme care, la prima vedere, vor părea utilizate în mod neobişnuit, vor putea părea normale dacă această folosire se justifică prin ansamblul discursului. Vom considera o figură ca fiind argumentativă dacă, antrenând o schimbare de perspectivă, folosirea ei pare normală în raport cu noua situaţie sugerată. Dacă, dimpotrivă, discursul nu antrenează adeziunea auditorului la această formă argumentativă, figura va fi percepută ca ornament, ca figură de *stil*. Ea va putea stârni admiraţia, dar în plan estetic, sau ca mărturie a originalităţii oratorului.

Se vede, în consecinţă, că nu am putea decide, dinainte, dacă o structură anume trebuie considerată sau nu figură, nici dacă va juca rolul de figură argumentativă sau de figură de stil; cel mult putem decela un număr de structuri apte să devină figură.

Unele figuri, ca *aluzia*, nu se recunosc niciodată decât în contextul lor, căci structura lor nu este nici gramaticală, nici semantică, dar ţine de un raport cu ceva care nu este obiectul imediat al discursului. Dacă acest mod de exprimare este perceput ca neobişnuit, vom avea o figură: mişcarea discursului, adeziunea auditorului la forma de argumentare pe care o preferă sunt cele care vor determina genul de figură cu care avem de-a face. Să notăm, încă de pe acum, că aluzia va avea aproape mereu valoare argumentativă, pentru că ea este esenţialmente element de acord şi de comuniune.

Vom percepe şi mult mai bine importanţa mişcării discursului, dacă avem în vedere unele *metafore*. A. Smith, într-un pasaj celebru, arată prin ce mecanism individul, urmărindu-şi profitul personal, serveşte şi interesul general:

> ...el are în vedere doar propriul său câştig şi, în aceasta, ca şi în multe alte cazuri, este condus de o mână invizibilă către a promova un scop care nu făcea parte din intenţiile sale[1].

[1] A. SMITH, *The wealth of nations*, p. 423.

Expresia celebră „mână invizibilă", utilizată de Smith, nu este percepută în general de auditor ca expresie normală a gândirii, în sensul că puțini auditori vor admite că A. Smith are într-adevăr în vedere o mână în carne și oase; dar auditorul simte că această mână invizibilă trebuie să convingă de faptul că armonia între interesul individual și interesul colectiv nu se datorează hazardului, că ar fi permis să dăm seama de acest lucru cu ajutorul unei intervenții supranaturale, că prestiința refuzată omului poate aparține unei ființe supreme. Pe scurt, nu vom analiza aici mecanismul acestei figuri, dar am vrea să arătăm că, din cauză că se poate adera la valoarea argumentativă pe care o conține, această expresie va fi pe bună dreptate considerată figură și nu figură de stil. Să remarcăm în legătură cu aceasta că, pentru a fi percepută ca argumentativă, o figură nu trebuie neapărat să antreneze adeziunea la concluziile discursului: este suficient ca argumentul să fie perceput în deplina lui valoare; nu contează dacă alte considerente se opun acceptării tezei în discuție.

Rezultă din cele de mai sus că o figură, al cărei efect argumentativ nu este reușit, va cădea la rangul figurilor de stil. Astfel, pentru a-i nega unei teorii filosofice o altă valoare decât cea literară, vom pretinde că nu vedem în ea decât o figură de retorică.

> Acest trecut bergsonian, scrie Sartre, care aderă la prezent și chiar îl penetrează, nu este decât o figură de retorică. Și e tocmai ceea ce arată dificultățile pe care Bergson le-a întâlnit în teoria sa a memoriei[1].

Dacă autorii care s-au ocupat de figuri au avut tendința de a nu percepe decât latura lor stilistică, aceasta ține deci, credem noi, de faptul că, începând cu momentul în care o figură este detașată de context, pusă într-un ierbar, ea este aproape obligatoriu percepută sub aspectul său cel mai puțin argumentativ; pentru a surprinde aspectul ei argumentativ, trebuie imaginată trecerea de la obișnuit la neobișnuit și întoarcerea la un obișnuit de un alt ordin, acela produs de argument chiar în momentul în care el se sfârșește. În plus, și probabil acesta este punctul cel mai important, trebuie să ne dăm seama de faptul că

[1] J.-P. SARTRE, *Ființa și neantul*, p. 179. (Ed. rom.: Paralela 45, Pitești, 2004, p. 206; *n.t.*)

expresia normală se referă nu numai la un mediu, la un auditoriu, dar şi la un moment anume al discursului. Să admitem, dimpotrivă, că există o manieră de a ne exprima care este cea bună, cea autentică, cea adevărată, cea normală, nu putem concepe figura decât ca ceva static: o expresie este sau nu este figură; nu ne putem imagina ca ea să fie sau să nu fie figură conform reacţiei auditorului. Doar o concepţie mai suplă, care consideră normalul în întreaga lui mobilitate, poate să dea integral figurilor argumentative locul pe care îl ocupă realmente în fenomenul de persuasiune.

Regăsim astfel, prin relativizarea normalului, o remarcă a lui Pseudo-Longinus:

> Nu există Figură mai extraodinară decât cea care este întru totul ascunsă şi abia atunci nu se mai recunoaşte deloc că este o Figură. Or, nu există sprijin, nici remediu mai minunat pentru a o împiedica să pară, decât Sublimul şi Pateticul; pentru că Arta astfel închisă în miezul a ceva mare şi sclipitor are tot ceea ce-i lipsea şi nu mai este suspectată de nici o înşelăciune[1].

Hainele de sărbătoare par potrivite într-un anumit context şi nu se fac remarcate acolo.

§ 42. Figurile alegerii, ale prezenţei şi ale comuniunii

Atunci când ne vom ocupa de o figură şi vom analiza ceea ce aduce ea argumentării, ne vom servi la modul cel mai normal, pentru a o desemna, de numele sub care este ea cunoscută în mod tradiţional; aceasta va permite o înţelegere mai uşoară cu cititorul şi va trimite la o structură care a atras deja atenţia în trecut. Chiar şi exemplele vor fi luate în mod normal dintre cele tradiţionale. Dimpotrivă, clasificările figurilor, utilizate în general, nu ne pot ajuta cu nimic. Din contră, considerăm că una dintre distincţiile majore, cea dintre figurile de gândire şi figurile de cuvinte, necunoscută lui Aristotel, dar care pare obligatorie începând cu secolul al doilea înaintea erei noastre, a contribuit la a face neclară întreaga concepţie despre figurile de retorică.

---

[1] LONGINUS, *Tratatul despre sublim*, cap. XV, p. 97.

În ceea ce ne priveşte, vom constata că o aceeaşi figură, uşor de recunoscut după structura sa, nu produce întotdeauna obligatoriu acelaşi efect argumentativ. Or, acesta din urmă ne interesează înainte de orice. În loc să procedăm la o analiză exhaustivă a tuturor figurilor tradiţionale, ne vom întreba, în legătură cu un procedeu sau altul sau cu o schemă argumentativă, dacă anumite figuri sunt de natură să îndeplinească funcţia pe care am recunoscut-o acestui procedeu, dacă ele pot fi considerate drept una dintre manifestările lui. Pe această cale, figurile vor fi într-o oarecare măsură dezmembrate. Nu numai că se vor repartiza între diferitele capitole ale studiului nostru, dar vom vedea exemple de o aceeaşi figură găsindu-şi loc în capitole diferite. Dezmembrarea însăşi este cea care, credem noi, va putea să scoată cel mai bine în relief semnificaţia argumentativă a figurilor.

Pentru a ilustra modul nostru de a proceda, vom trece rapid în revistă câteva figuri ale alegerii, ale prezenţei, ale comuniunii. Aceşti termeni nu desemnează genuri cărora anumite figuri tradiţionale le-ar fi specii. Ei semnifică doar că efectul sau unul dintre efectele anumitor figuri este, în prezentarea datelor, de a impune sau de a sugera o alegere, de a spori prezenţa sau de a realiza comuniunea cu auditoriul.

Unul dintre modurile esenţiale ale alegerii, interpretarea, poate face loc, se pare, unei figuri argumentative. Noi am fi înclinaţi să considerăm ca atare procedeul remarcat de Seneca în controversa referitoare la fiul care, în ciuda interdicţiei tatălui său, a hrănit un unchi. Unul dintre apărătorii fiului susţine că acesta a crezut că ordinele tatălui nu corespundeau adevăratei sale dorinţe. Dar Cestius, mai îndrăzneţ, îl pune pe fiu să-i spună tatălui:

> Ai vrut acest lucru şi-l mai vrei şi astăzi[1].

Interpretarea, foarte îndrăzneaţă, este dată drept fapt şi va fi percepută ca figură argumentativă sau ca figură de stil după efectul produs asupra auditoriului.

[1] SENECA, *Controverse*, cartea I, I, § 15.

Definiţia oratorică este o figură a alegerii, pentru că utilizează structura definiţiei, nu pentru a furniza sensul unui cuvânt, ci pentru a evidenţia anumite aspecte ale unei realităţi care ar risca să rămână în arierplanul conştiinţei. Fléchier, dorind să pună în valoare capacităţile unui general, îşi formulează definiţia armatei, ne spune Baron,

> în aşa fel încât fiecare propoziţie să fie una din premisele unui silogism care să aibă drept concluzie: deci este greu de condus o armată.

Iată textul:

> Ce este o armată? Este un corp animat de o infinitate de pasiuni diferite pe care un om abil îl face să se mişte pentru apărarea patriei; este o trupă de oameni înarmaţi care urmează orbeşte ordinele unui şef căruia nu-i cunosc intenţiile; este o mulţime de suflete, majoritatea infame şi mercenare, care, fără a se gândi la propria lor reputaţie, lucrează pentru reputaţia regilor şi a cuceritorilor; este un amestec confuz de libertini (...)[1].

Cazul definiţiei oratorice ne arată clar cum caracterul anormal al unei structuri poate fi privit dintr-un dublu punct de vedere. Pe de o parte, definiţia oratorică, deşi prezintă structura unei definiţii, nu joacă rolul obişnuit al acesteia; pe de altă parte, efectul produs în mod obişnuit de epitet, sau calificarea, adică alegerea, este produs, de această dată, datorită definiţiei oratorice. Dacă s-ar pune accentul pe primul punct de vedere, am fi obligaţi să tratăm definiţia oratorică ca definiţie. Tocmai pentru că ne referim la cel de-al doilea punct de vedere, la aspectul funcţional, la acţiunea asupra auditoriului, o tratăm drept figură de alegere.

Perifraza poate juca acelaşi rol ca şi definiţia oratorică: fraza „cele trei zeiţe ale Infernului care, conform legendei, ţes trama zilelor noastre" folosită pentru a desemna Parcele, va fi percepută ca o perifrază dacă această expresie nu serveşte la furnizarea unei definiţii a termenului „Parce" ci la înlocuirea lui, ceea ce presupune că este cunoscută existenţa numelui căruia i se substituie această expresie. Rolul argumentativ al enunţului este foarte clar în aceste versuri din

[1] BARON, *De la Rhétorique*, p. 61.

Athalie, din care primul poate fi perceput totuşi ca o perifrază pentru a-l desemna pe Dumnezeu:

> Acel ce marea-n spume cu-n semn a potolit,
> Va-nfrânge ticăloşii şi tot ce au urzit[1].

Multe perifraze pot fi analizate în termeni de figuri, precum *sinecdoca*, *metonimia*, a căror funcţie nu este esenţialmente aceea a alegerii[2] cu toate că pot servi la aceasta: „muritorii" pentru „oameni" este un mod de a atrage atenţia asupra unei caracteristici particulare a oamenilor. Să menţionăm îndeosebi aici, ca figură a alegerii, antonomaza pe care Littré o defineşte drept „un fel de sinecdocă ce constă în a lua un substantiv comun drept un substantiv propriu sau un substantiv propriu drept un substantiv comun". Sub prima sa formă ea vizează uneori evitarea pronunţării unui substantiv propriu; dar uneori şi calificarea cuiva într-o manieră utilă pentru argumentare: „nepoţii Africanului" pentru „fraţii Gracchi" poate viza acest scop.

Prolepsa sau *anticiparea (praesumptio)* poate fi figură de alegere când tinde să insinueze că ar fi oportun să se substituie o calificare alteia care ar fi putut ridica obiecţii:

> Deşi aceasta nu a constituit o pedeapsă, ci un mijloc de a împiedica crima[3].

Ezitarea pe care o marchează reluarea (*reprehensio*) nu are, fără îndoială, alt scop decât acela de a sublinia legitimitatea unei alegeri:

> Cetăţeni, cetăţeni, aş spune, dacă îmi este îngăduit să-i numesc astfel.[4]

De asemenea, *corectarea*, care înlocuieşte un cuvânt cu un altul:

> Dacă acuzatul i-ar fi rugat pe oaspeţii săi sau, mai degrabă, dacă le-ar fi făcut măcar un semn...[1]

---

[1] RACINE, *Atalia*, act I, sc. I, p. 896. (Ed. rom.: ESPLA, Bucureşti, 1959, 321. Traducere de Veronica Porumbacu; *n.t.*)

[2] Cf. § 75: Legătura simbolică.

[3] QUINTILIAN, vol. III, cartea IX, cap. II, § 18. (Ed. rom.: *Arta oratorică*, Editura Minerva, Bucureşti, 1974, pp. 25-26; *n.t.*)

[4] *Ibidem*.

Figurile prezenţei au ca efect pe acela de a face prezent conştiinţei obiectul discursului.

Prima dintre aceste figuri este *onomatopeea*. Că onomatopeea spontană a fost sau nu la originea unor termeni ai limbajului, nu este deloc relevant. Onomatopeea este percepută ca figură atunci când există, pentru a evoca un zgomot real, fie crearea unui cuvânt, fie utilizarea neobişnuită a unor cuvinte existente, nu contează de altfel dacă sunetul reproduce mai mult sau mai puţin exact zgomotul a ceea ce dorim să facem prezent: intenţia de imitare pare a fi singura care contează. Este amuzant de constatat, în legătură cu aceasta, că Dumarsais dă ca exemplu de onomatopee „bilbit ampfora" pe care o traduce prin „sticluţa face gluglu"[2].

Printre figurile care au ca efect pe acela de a spori sentimentul de prezenţă, cele mai simple se leagă de *repetiţie*, care este importantă în argumentare, în timp ce, într-o demonstraţie şi în raţionamentul ştiinţific ea nu aduce nimic. Repetiţia poate acţiona direct; ea poate, de asemenea, accentua fărâmiţarea unui eveniment complex în episoade detaliate, apte, după cum ştim, să favorizeze prezenţa. Astfel, avem în acest exemplu de *anaforă* repetiţia primelor cuvinte în două fraze succesive:

> De trei ori m-am aruncat cu braţele de gâtul său
> De trei ori a fugit imaginea iluzorie[3].

Dar majoritatea figurilor pe care retoricienii le clasifică sub numele de figuri de repetiţie[4] par a avea un efect argumentativ mult mai complex decât acela de a exprima prezenţa. Înseamnă că sub forma repetiţiei ele tind mai ales să sugereze distincţii: aşa se întâmplă cu expresii de tipul:

> „Ah! Corydon, Corydon!"

---

[1] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 36.

[2] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 161.

[3] Citat de VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 142.

[4] *Ibid.*, pp. 142 şi urm.

care sunt percepute drept figuri dat fiind chiar acest uzaj anormal al repetiției[1].

Mai apropiate totuși de figurile prezenței sunt *conduplicatio* în *Retorica pentru Herennius* și *adjectio* la Quintilian:

> Războaie, C. Gracchus, războaie domestice și intestine, iată ce stârnești tu (...)[2].
>
> Am ucis, da, am ucis (...)[3].

Și aici rezultatul produs de repetiție nu este numai acela de a dubla efectul prezenței; prin repetiție, cel de-al doilea enunț al termenului pare încărcat de valoare; primul, prin reacție, pare că se raportează exclusiv la un fapt în timp ce, în mod normal și singur, ar fi părut a conține fapt și valoare. Efectul de prezență este deci subordonat altor intenții. De aceea, nu putem subscrie la explicația lui Chaignet, cu toate că are meritul de a căuta un sens folosirii repetiției:

> Este clar că, dacă avem multe de spus despre o persoană sau despre un lucru, suntem obligați să le desemnăm de mai multe ori cu numele lor; și reciproca, dacă le numim de mai multe ori, se pare că am spus despre ele multe lucruri[4].

Efectul prezenței se obține, mai mult decât printr-o repetiție literală, printr-un alt procedeu care este *amplificarea*: înțelegem, prin aceasta, desfășurarea oratorică a unui subiect, independent de exagerarea cu care este asociată în general.

Când și de ce este percepută amplificarea ca o figură? Mai ales, se pare, când ea utilizează forme care, în mod normal, vizează un alt scop decât prezența: este cazul, în special, în amplificarea prin enumerarea părților care amintește o argumentare cvasi logică[5]. Iată un exemplu de *congeries* dat de Vico:

---

[1] Cf. § 51: Analiticitate, analiză și tautologie.

[2] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 28.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. III, § 28. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 65; *n.t.*)

[4] CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, pp. 515-516.

[5] Cf. § 56: Divizarea întregului în părțile sale.

> Ochii tăi sunt făcuţi pentru neruşinare, chipul pentru obrăznicie, limba pentru minciuni, mâinile pentru hoţii, pântecele pentru lăcomie... picioarele pentru fugă: deci, eşti tot numai rău[1].

La fel, *sinonimia* sau *metabola*, care se descrie ca repetiţie a unei aceleiaşi idei cu ajutorul unor cuvinte diferite, utilizează, pentru a exprima prezenţa, o formă care sugerează corectarea progresivă. În:

> Du-te, aleargă, zboară şi răzbună-ne[2],

se uzează de termeni care par din ce în ce mai potriviţi; sinonimia ar fi ca o corectare prescurtată, sau chiar ca o prolepsă prescurtată: ea ar exprima prezenţa cu ajutorul unei forme destinate esenţialmente alegerii.

Foarte apropiat de această figură este procedeul (*interpretatio*) care constă în a explicita un membru al frazei printr-un altul, dar aceasta mai puţin în scopul clarificării, cât pentru a creşte prezenţa:

> Tu republica ai răvăşit-o de sus până jos, statul l-ai distrus complet[3].

În *pseudo-discursul direct* se sporeşte sentimentul de prezenţă atribuind în mod fictiv cuvinte unei persoane sau mai multora ce conversează între ele; tradiţia distinge în legătură cu aceasta *predicarea dialogismului*[4]. Să remarcăm faptul că scopurile pseudo-discursului direct pot fi multiple; dar ele ţin întotdeauna de ipoteză. Or, am văzut deja rolul acesteia în exprimarea prezenţei[5]. Pseudo-discursul direct va face cunoscute intenţiile atribuite cuiva, sau ceea ce se crede a fi opinia celuilalt în legătură cu aceste intenţii. El va putea fi prezentat ca semi-pronunţat, semi-gândit. Sub acest ultim mod foarte ambiguu, Browning s-a servit de el din plin în celebrul său poem *The Ring and the Book*.

Să semnalăm, în sfârşit, figurile referitoare la timpul gramatical. Trecerea bruscă de la trecut, timpul povestirii, la prezent, timpul descrierii, care face adesea ca aceasta să apară ca o figură, *hipotipoza*[6] despre care am vorbit deja; tipul de hipotipoză citat în general este

---

[1] VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 81.
[2] CORNEILLE, *Le Cid*, act I, sc. VI.
[3] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 38.
[4] Cf. VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 151.
[5] Cf. § 37: Probleme tehnice de prezentare a datelor.
[6] Cf. LONGINUS, *Tratat despre sublim*, cap. XXI, p. 112.

povestirea despre moartea lui Hipolit, în care toate verbele sunt la prezent[1].

Substituirea sintactică a unui timp cu altul, contrar legăturilor normale, adică *enalaga timpurilor*, va putea avea un efect de prezență foarte accentuat: „Dacă vorbești, ai murit" sugerează că consecința se va produce instantaneu, în momentul în care se transgresează injoncțiunea.

Figurile de comuniune sunt acelea în care, cu ajutorul procedeelor literare, ne străduim să creăm sau să confirmăm comuniunea cu auditoriul. Adesea, această comuniune este obținută datorită unor referiri la o cultură, la o tradiție, la un trecut comune.

Aluzia, pe care mulți autori o tratează drept figură, joacă, desigur, acest rol. Avem aluzie atunci când interpretarea unui text ar fi incompletă dacă s-ar neglija referirea voluntară a autorului la ceva ce el evocă fără a numi; acest ceva poate consta într-un eveniment din trecut, într-un uzaj sau un fapt de cultură, a cărui cunoaștere este proprie membrilor unui grup cu care oratorul caută să stabilească această comuniune. De astfel de fapte de cultură se leagă în general o afectivitate particulară: înduioșarea în fața suvenirurilor, mândria de a aparține comunității; aluzia crește prestigiul oratorului care posedă și știe să utilizeze asemenea bogății. Așa face Mirabeau în pasajul citat de Baron:

> Nu aveam nevoie de această lecție pentru a ști că nu este decât un pas de la Capitoliu până la Stânca Tarpeiană[2].

Citarea nu este decât o figură de comuniune când ea nu servește pentru ceea ce este rolul său normal, adică acela de a întări ceea ce se spune prin greutatea unei autorități[3].

Maximele și proverbele pot fi și ele considerate citări: când utilizarea lor nu pare că rezultă din nevoile argumentării, conținutul lor trecând în plan secundar, ele vor fi percepute ca figură; ele devin semnul înrădăcinării într-o cultură la Sancho Panza sau la Tèvié le

---

[1] RACINE, *Fedra*, act V, sc. VI, pp. 817-818. (Ed. rom.: ESPLA, București, 1959, 312; *n.t.*)

[2] BARON, *De la rhétorique*, p. 335.

[3] Cf. § 70: Argumentul autorității.

Laitier[1]. Asemenea clişeului, citarea poate fi percepută ca un formalism. Dar personajul despre care La Bruyère ne spune:

> Nu ca să dea mai multă autoritate spuselor sale, nici ca să se mândrească, poate, cu ce ştie, ci pentru că ţine să citeze[2]

este încă, fără îndoială, în acest moment, în căutarea comuniunii cu auditoriul.

Comuniunea creşte, de asemenea, cu ajutorul tuturor figurilor prin care oratorul se străduieşte să determine auditoriul să participe activ la expozeul său, luându-se de el, cerându-i concursul, asimilându-se cu el.

Apostrofarea, întrebarea retorică, ce nu tinde nici să se informeze, nici să-şi asigure un acord, sunt adesea figuri de comuniune; în *comunicarea oratorică* i se cere adversarului însuşi, judecătorului, să reflecteze la situaţia în care se găsesc interlocutorii, este invitat să participe la deliberarea ce pare a se derula în faţa lui[3], sau oratorul chiar caută să se confunde cu auditoriul său:

> Or, v-o cer, exclamă Massillon, şi v-o cer lovit de teroare, nefăcând distincţie în acest moment între soarta mea şi a dumneavoastră (...)[4].

Acelaşi efect este, de asemenea, obţinut prin *enalaga persoanei*, înlocuirea lui „eu" sau a lui „el" prin „tu", care face ca „auditorul să creadă că se vede pe el însuşi în mijlocul pericolului"[5] şi care este figură de prezenţă şi de comuniune. Şi, de asemenea, prin *enalaga numărului de persoane*, înlocuirea lui „eu", al lui „tu", prin „noi". Pe acesta îl utilizează mama când îi spune copilului: „Mergem să ne culcăm".

Găsim un excelent exemplu în legătură cu aceasta în Massillon, la care preocuparea asimilării cu auditoriul este constantă:

---

[1] SCHOLEM ALEI'HEM, *Povestea lui Tèvié*.

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele, Despre judecăţi*, 64, p. 385. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, vol. II, p. 154; *n.t.*)

[3] VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 147.

[4] Citat de SAINT-AUBIN, *Guide pour la classe de rhétorique*, p. 91. MASSILLON, *Carême*, Sermon XIX: *Sur le petit nombre des élus*, t. I, col. 722.

[5] LONGINUS, *Tratat despre sublim*, cap. XXII, pp. 112-113.

Şi iată, dragul meu auditor, ce să învăţaţi şi cu ce să vă confundaţi în acelaşi timp. Vă plângeţi de prea multe nenorociri... Or, ce ne consolează mai bine în necazurile noastre? Dumnezeu mă vede, îmi numără suspinele, îmi cântăreşte durerile, îmi priveşte lacrimile curgându-mi (...).[1]

„Voi", „noi", „eu", tot atâtea etape prin care oratorul se asimilează auditorilor săi, ultima confundându-se de altfel cu pseudo-discursul direct care, şi el, poate fi deci figură de comuniune.

Aceste câteva indicaţii asupra rolului unor figuri în prezentarea datelor sunt suficiente, credem noi, pentru a arăta cum putem lega efectele lor de factori destul de generali de persuasiune. Analiza pe care o facem noi figurilor este deci subordonată unei analize prealabile a argumentării. S-ar putea obiecta că, pe această cale, nu vom ajunge niciodată la ceea ce unii ar putea considera esenţial în studierea figurilor.

Credem totuşi că există un interes în a le trata astfel. Vom relua deci, în continuare, exact acest punct de vedere de fiecare dată când vom avea ocazia.

§ 43. Statutul elementelor de argumentare şi prezentarea lor

Unul dintre efectele importante ale prezentării datelor constă în modificarea statutului elementelor discursului.

Diferitele tipuri de obiecte de acord se bucură, o ştim, de privilegii diferite. Unele dintre ele sunt presupuse a beneficia de acordul auditoriului universal: acestea sunt faptele, adevărurile, prezumţiile. Altele nu beneficiază decât de acordul unor auditorii particulare: acestea sunt valorile, ierarhiile, locurile. Precaritatea acestor obiecte de acord diferite nu este legată de aceleaşi condiţii. De unde marele interes care se acordă fixării statutului elementelor utilizate, transpunerii unor elemente într-o altă categorie, posibilităţii de a pune accentul pe un tip de obiecte de acord mai degrabă decât pe un altul.

[1] MASSILLON, Sermon IV. Pour le second dimanche de l' Avent. *Sur les Afflictions*, t. I, col. 241.

În mod normal, oratorul şi auditoriul său sunt presupuşi a recunoaşte acelaşi statut elementelor discursului, măcar până ce o divergenţă explicită obligă la modificarea acestei ipoteze. Dar se întâmplă adesea ca, în interesul argumentării sale, oratorul să facă un efort pentru a situa dezbaterea în planul care i se pare cel mai favorabil, modificând la nevoie statutul unor date. În legătură cu aceasta, prezentarea joacă un rol esenţial.

Cel mai adesea efortul oratorului tinde să atribuie elementelor pe care se sprijină statutul cel mai înalt posibil, statutul care se bucură de acordul cel mai larg. Aşa se face că statutul de valoare va fi atribuit sentimentelor personale, statutul de fapt va fi atribuit valorilor.

Sentimentele şi impresiile personale sunt adesea exprimate ca judecăţi de valoare larg împărtăşite. De acest tip ar fi afirmaţia turistului care, întorcându-se din călătorie, ne spune: „Ce plăcut este să călătoreşti în Franţa!" sau exclamaţia îndrăgostitului: „Ce frumoasă e luna în această seară!" Astfel de expresii, ca remarca lui Britton[1], sunt mai eficiente în conversaţie, în faţa unui auditoriu de intimi, decât în scrieri destinate unui cititor oarecare. Este vorba mai puţin despre o judecată de valoare, pe care am fi dispuşi să o apărăm, decât despre o impresie pe care o cerem împărtăşită de un auditoriu binevoitor.

Judecăţi de valoare şi chiar sentimente pur subiective pot, prin artificii de prezentare, să fie transformate în judecată de fapt. Formula „aceste mere nu-mi spun nimic" pentru „nu-mi plac aceste mere" permite operarea unei deplasări de responsabilitate. Reproşăm obiectului că nu spune nimic, considerăm că, dacă reacţionăm defavorabil, aceasta rezultă dintr-un comportament al obiectului. Bineînţeles, aserţiunea se referă la un fapt neverificabil, iar auditoriul i-ar putea refuza acordul. Dar nimeni nu se gândeşte la aşa ceva până în momentul în care ar dori să apere, ca adversar, calitatea acestor mere.

Înlocuind calificarea „mincinos" prin „persoană care are predispoziţia de a induce cu bună-ştiinţă în eroare"[2], vom avea impresia de a fi transformat judecata de valoare în care apare această calificare în judecată de fapt; din cauză că enunţul, sub noua sa formă, pare mai

[1] K. BRITTON, *Communication*, p. 48.

[2] Cf. § 38: Forme verbale şi argumentare.

precis, insistăm pe condițiile sale de verificare. Faptul că termenul „mincinos" nu este utilizat subliniază, de altfel, intenția de a evita o apreciere defavorabilă. Utilizarea unor termeni care servesc în mod obișnuit la descrierea faptelor, pentru a incita la judecăți de valoare, fără a le enunța explicit, este oportună în fața unor auditorii care pun la îndoială tot ceea ce nu pare a fi verificabil. Cel care, în loc să spună „am acționat bine", declară „am acționat în cutare fel", pare a se limita la o afirmație de fapt, de netăgăduit și obiectivă. El obține totodată, pe căi ocolite, în ochii celui care este tentat să aprobe acest fel de a acționa, același rezultat ca prin afirmarea valorii. Iar avantajul transpunerii este indubitabil pentru că valoarea, nefiind deloc enunțată, nu este expusă la a fi pusă în mod inutil în discuție. De asemenea, în loc să se ridice în slăvi meritele unei persoane, este suficient să se semnaleze anumite fapte, renunțând la enunțarea valorizării care derivă din ele, lăsând această grijă auditorului.

Judecățile de valoare pot fi, de asemenea, transformate în exprimare de fapte, atribuindu-le cuiva: această schimbare de statut este sugerată în general pentru a da greutate enunțului. Dar poate avea, de asemenea, ca efect limitarea influenței acestuia: o normă, susținută de autoritatea unui personaj celebru, riscă să se transforme astfel într-un simplu fapt de cultură.

O altă tehnică constă în a prezenta drept fapt de experiență ceea ce nu este decât concluzia unei argumentări. În lucrarea pe care o consacră fraudelor în arheologie preistorică, Vayson de Pradenne se leagă de argumentarea părților și semnalează faptul că Chierici, apărând autenticitatea silexurilor din Breonio, afirmă: „Simplul control al acestor silexuri exclude orice suspiciune de muncă recentă"[1]. Vayson de Pradenne vede aici o formă de argument de autoritate. În realitate, interesul enunțului rezidă tocmai în aceea că nu este prezentat drept argument de autoritate, ci ca o mărturie cu privire la un fapt verificabil.

Cel care califică drept unică soluție pe aceea pe care o consideră drept cea mai bună, operează o transpunere analogă din judecată de valoare în judecată de fapt.

---

[1] VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, p. 244.

Uneori, dezacordul asupra valorilor este prezentat ca un dezacord asupra faptelor, pentru că este mai uşor de rectificat o eroare materială decât o judecată de valoare care este dezaprobată. Această tehnică argumentativă ar fi de tipul recurgerii la formula trecerii de la un papă rău informat la un papă bine informat: se presupune că dezacordul se bazează pe o informaţie insuficientă şi că va fi de ajuns să fie completată pentru a-l face pe cel rău informat să-şi schimbe părerea. Tot astfel, în prezenţa unei legi contestate, i se va mări acesteia valoarea proclamând că, dacă ea a fost încălcată, acest lucru nu poate fi decât din ignoranţă. Se subînţelege că, dacă ar fi cunoscută, oamenii nu ar ezita să o urmeze.

Un exemplu comic de astfel de manieră de a argumenta, tocmai pentru că este vorba despre o păcăleală, este semnalat de Quintilian. „Un cavaler roman simulează apărarea, răspunzând lui August, care-i imputa că şi-a mâncat moştenirea: 'Am crezut că este a mea!'"[1], răspunde cavalerul, ca şi cum reproşul nu avea altă bază decât o eroare de fapt.

Unele figuri, şi mai ales metalepsa, pot facilita transpunerea unor valori în fapte. „Uită binefacerile" pentru „nu este recunoscător"; „amintiţi-vă de înţelegerea noastră" pentru „respectaţi înţelegerea noastră" sunt moduri de a atribui o conduită unui fenomen de memorie, care permite interlocutorului să-şi modifice atitudinea, având în acelaşi timp aerul de a-şi fi ameliorat numai cunoaşterea acestor fapte. De asemenea „nu vă cunosc"[2] pentru „vă disprețuiesc" transformă judecata de valoare în judecată de existenţă.

În alte cazuri o ipoteză transformă în situaţie de fapt o judecată de valoare. Liderul catolic belgian Schollaert strigă:

> Domnilor, aş dori să pot conduce o femeie creştină pe un munte destul de înalt pentru ca ea să poată, de acolo, să îmbrăţişeze dintr-o privire toate femeile şi toate popoarele pământului. Acolo... i-aş spune: „Priviţi, doamnă, şi după ce veţi fi privit, răspundeţi-mi... Cine v-a făcut

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VI, cap. III, § 74. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974,p. 178; *n.t.*)

[2] Exemple citate de DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 70.

pură, frumoasă, maiestuoasă şi superioară tuturor bietelor surori care se agită la picioarele dumneavoastră? "[1].

Situaţia de fapt imaginată antrenează o posibilitate de viziune dominantă care sugerează superioritatea de valoare.

În sfârşit, unele turnúri gramaticale, precum fraza nominală, pot fi utilizate pentru a sugera statutul de fapt. R. Caillois, când notează frecvenţa acestora la St-John Perse, vede acolo tonul omului zgârcit cu cuvintele, în afirmaţii necontestate din cauza evidenţei lor sau a autorităţii sale[2]. Fraza nominală este mai degrabă efort pentru a stabili ce se spune în afara timpului şi, prin aceasta, în afara subiectivităţii, a parţialităţii.

Se întâmplă, totuşi, ca în prezentarea premiselor să dorim să diminuăm statutul unor obiecte de acord.

Pentru a minimaliza gravitatea unei opoziţii la un fapt, a unei denaturări a adevărului, negarea unui fapt va fi transformată în judecată de apreciere. Un frumos exemplu pentru această transformare poate fi găsit la Browning, unde episcopul Blougram, în apologia sa, încearcă să diminueze influenţa necredinţei sale:

Tot ceea ce am câştigat astfel prin necredinţă
Este o viaţă de îndoială împletită cu credinţă,
În locul unei vieţi de credinţă împletită cu îndoială:
Numeam albă tabla de şah, — acum o numim neagră[3].

Uneori, unele norme sunt reduse până la a nu mai fi decât nişte capricii, decât exprimarea unui sentiment personal: se tinde să se arate, prin formulare, că nu se încearcă impunerea lor celuilalt. În romanul lui

---

[1] Discurs despre educaţia femeilor la toate nivelurile, 22-23 martie 1871, după E. DESCAMPS, *Etudes d'art oratoire et de législation*, p. 40.

[2] R. CAILLOIS, *Poétique de St-John Perse*, pp. 33-34.

[3] BROWNING, *Poems, Bishop Blougram's Apology*, p. 140.
All we have gained then by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith,
For one of faith diversified by doubt:
We called the chess-board white, - we call it black.

Jacques Rivière, *Aimée*, îndrăgostitul este şocat de anumite comportamente ale lui Aimée. I le reproşează, apoi regretă:

> Cine mă autoriza pe mine să fac din gusturile mele, din judecăţile mele, regula pe care trebuia ea s-o urmeze? De ce valorile mele trebuiau să fie preferate valorilor sale?[1]

Tratând normele sale drept „gusturile mele", îndrăgostitul o scuză pe Aimée, se abţine de la a o condamna în numele regulilor pe care ea nu le-a adoptat.

Cazul cel mai interesant de transpunere este cel în care argumentarea este redusă intenţionat la judecăţi de valoare, în care se foloseşte schema inversă celei din cazul recurgerii, în locul unui papă mai rău informat, la un papă mai bine informat, şi aceasta pentru a arăta că divergenţele de valoare sunt singurele care contează, că pe ele este centrată dezbaterea. Astfel N. Bobbio, tratând despre arta în regimul totalitar[2], refuză să verifice dacă artistul este mai liber în America sau U.R.S.S., dacă este satisfăcătoare sau nu calitatea estetică a producţiilor ruseşti, pentru că acestea sunt, în opinia lui, chestiuni de fapt, irelevante pentru controversă, iar Bobbio califică drept fapt tot ceea ce nu priveşte valoarea aflată în joc – aceea de libertate.

Este destul de rar ca voinţa de a reduce dezbaterea la o chestiune despre valori să fie atât de clară: aceasta implică, într-adevăr, o tehnică şi o reflecţie asupra valorilor care corespund unor preocupări actuale. Dar se întâmplă adesea ca, în mod intenţionat, elementele puse în primplan să nu fie decât valori. Un exemplu celebru în legătură cu aceasta este discursul lui Brutus către mulţime din *Iuliu Cezar* de Shakespeare, de unde este eliminat tot ceea ce este străin valorii de libertate:

> Cine este aici atât de josnic, încât să fi dorit sclavia? Dacă este cineva, s-o spuie, căci l-am jignit. Este cineva aici atât de grosolan, încât să nu dorească a trăi ca un roman?[3]

---

[1] J. RIVIÈRE, *Aimée*, p. 131.

[2] N. BOBBIO, Libertà dell' arte e politica culturale, *Nuovi argomenti*, 1953, nº 2.

[3] SHAKESPEARE, *Iuliu Cezar*, act III, sc. II. Traducere de Tudor Vianu.
Had you rather Caesar were living, and die all slaves, than that
Caesar were dead, to live all free men?

Discursul lui Brutus a fost adesea considerat drept cel al unui logician rece, în opoziție cu cel al lui Antoniu. Şi, totuşi, ceea ce îl caracterizează este nu eliminarea valorilor, ci, dimpotrivă, voința accentuată de a transpune dezbaterea doar asupra unei alegeri anume.

Aceste câteva remarci asupra statutului obiectelor de acord şi asupra modificărilor pe care modul de a ne servi de date i le poate aduce unesc ceea ce am spus mai înainte în legătură cu soliditatea şi cu precaritatea, în acelaşi timp, cu punctele de sprijin ale argumentării. Descrierea pe care o facem noi obiectelor de acord lasă să se prevadă că numai într-un context complet pot fi acestea recunoscute. Tocmai am văzut că forma sub care sunt ele exprimate, felul în care este situată o dezbatere pot acționa asupra unui statut. Am utilizat intenționat termenul de transpunere, el însuşi ambiguu, pentru a arăta că putem vedea aici fie o simplă deplasare de acord, fie o modificare profundă. În funcție de caz şi de punctele de vedere, o interpretare sau alta va putea părea preferabilă. Trebuia mai ales, se pare, să subliniem influența acestor fenomene infinit de complexe de transpunere asupra desfăşurării argumentării şi a eficacității ei posibile.

Partea a treia

Tehnicile argumentative

§ 44. Generalități

Discursul persuasiv produce efecte prin inserarea sa, ca un tot, într-o situație, ea însăşi cel mai adesea destul de complexă. Diferitele elemente ale discursului fiind în interacțiune, amploarea argumentării, ordinea argumentelor pun probleme pe care le vom trata la sfârşitul studiului nostru. Dar, înainte de a analiza subiectul nostru sub acest aspect sintetic, avem nevoie să analizăm structura argumentelor izolate.

Această manieră de a proceda, indispensabilă într-o primă aproximare, ne va obliga să separăm articulările care sunt, în realitate, parte integrantă dintr-un acelaşi discurs şi constituie o singură argumentare de ansamblu. Or, sensul şi bătaia unui argument izolat nu pot fi decât rareori înțelese fără ambiguitate; analiza unei verigi a argumentării, în afara contextului şi independent de situația în care se inserează ea, prezintă pericole incontestabile. Acestea nu se datorează numai caracterului echivoc al limbajului, ci şi faptului că resorturile unei argumentări nu sunt aproape niciodată explicitate complet.

Pentru a degaja o schemă argumentativă, suntem obligați să interpretăm cuvintele oratorului, să completăm verigile lipsă, ceea ce nu are loc niciodată fără risc. Într-adevăr, a afirma că gândirea reală a oratorului şi a auditorilor săi este conformă cu schema pe care tocmai am relevat-o nu înseamnă decât o ipoteză mai mult sau mai puțin veridică. Cel mai adesea, de altfel, percepem simultan, mai mult de o manieră de a concepe structura unui argument.

Acestei obiecțiuni i se adaugă o alta, de fiecare dată când analizele noastre privesc argumente luate nu din discursuri rostite efectiv, ci din texte literare. Ce garanție avem, într-adevăr, că discursurile imaginate nu sunt tot atât de îndepărtate de real ca şi ființele mitologice? Şi, de fapt, caracterul artificial al unor discursuri solemne şi al unor exerciții de şcoală pe care ni le-au lăsat retorii nu este îndoielnic.

Aceste două obiecții ar fi cu siguranță greu de îndepărtat, pe de o parte, dacă ar fi vorba despre analiza unui discurs particular, analiză care s-ar dori conformă cu o realitate istorică, iar pe de altă parte, dacă s-ar pretinde să se propună ca modele de discurs persuasiv pe cele care s-au dovedit efectiv eficace în trecut. Dar scopul nostru este diferit.

Ceea ce dorim să analizăm în capitolele care urmează sunt scheme de argumente pentru care cazurile particulare examinate nu servesc decât ca exemple, pe care le-am fi putut înlocui cu mii de alte exemple. Le-am împrumutat din texte pe care considerăm că le cunoaştem suficient pentru a reduce riscul de a nu fi înţelese. Suntem totuşi convinşi că aceste enunţuri argumentative ar putea fi altfel analizate, după alte planuri de clivaj. Pentru că nimic nu ne împiedică să considerăm un acelaşi enunţ ca fiind susceptibil de a traduce mai multe scheme care ar acţiona simultan asupra spiritului unor persoane diferite şi chiar asupra unui singur auditor. Este posibil, de altfel, ca aceste scheme să acţioneze fără a fi clar percepute şi ca doar o muncă de explicitare, rar efectuată, să permită oratorului şi mai ales auditorilor săi să devină conştienţi de schemele intelectuale pe care le utilizează sau a căror acţiune o suferă. În această privinţă, textele literare - roman, teatru, discurs - au adesea avantajul de a prezenta argumentele într-o manieră simplificată, stilizată sau exagerată. Situate în afara unui context real în care toate elementele acţiunii oratorice se confundă, ele apar cu mai multă claritate. Putem fi, de altfel, siguri că, dacă le recunoaştem ca argumente, este pentru 'că ele corespund întru totul unor structuri familiare.

Vom recurge, pentru a clarifica analiza noastră, la nişte exemple comice. Nu credem că un studiu despre comicul în arta oratorică ţine în mod direct de scopul nostru - cu toate că comicul este un element foarte important în a câştiga auditoriul de partea sa sau, la un nivel mai general, pentru a afirma o comuniune între orator şi auditoriu, pentru a efectua devalorizări, în special pentru a ridiculiza adversarul, pentru a opera diversiunile oportune. Dar interesul nostru nu se va referi atât la comicul *în* retorică, cât la comicul *retoricii*. Înţelegem prin aceasta utilizarea comică a unor tipuri de argumentare. Dacă, aşa cum credem, există un comic al retoricii, elementele comice ne pot ajuta să găsim anumite procedee de argumentare care, sub forma lor uzuală şi banală, s-ar lăsa mai greu distinse. Orice procedeu poate uşor deveni sursă de comic; procedeele retorice nu scapă de aceasta cu certitudine. Efectul comic, în unele cazuri, nu ar proveni oare chiar din aceea că ne gândim la procedee obişnuite de raţionament, caricaturizate în cazul acesta, şi

din faptul că observăm utilizarea, fără motiv, sau abuzivă, sau stângace, a unei astfel de scheme argumentative?

Încă de la început, trebuie, de asemenea, să insistăm asupra faptului că discursul este un act care, ca orice act, poate, văzut dinspre auditor, să facă obiectul unei reflecții.

În timp ce oratorul argumentează, auditorul, la rândul său, va fi înclinat să argumenteze în mod spontan în legătură cu acest discurs, cu scopul de a lua atitudine în privința lui, de a determina creditul pe care trebuie să i-l acorde. Auditorul care percepe argumentele nu numai că le poate percepe în felul său, dar este în afară de asta autorul unor noi argumente spontane, cel mai adesea neexprimate, care nu vor interveni mai puțin în modificarea rezultatului final al argumentării.

Se poate întâmpla, de altfel, ca această reflecție să fie orientată de orator, ca acesta să furnizeze el însuși auditorilor anumite argumente referitoare la caracterele propriului său enunț, sau chiar ca el să furnizeze anumite elemente de informare ce vor favoriza cutare sau cutare argumentare spontană a auditorului. Aceste argumente care iau discursul drept obiect, aceste elemente de informare apte să le suscite pot proveni și de la terți: de la adversarul oratorului, în special în dezbaterea judiciară, sau poate și de la un simplu spectator.

În principiu, toate schemele argumentative pe care le întâlnim pot fi deci aplicate discursului însuși. Vom fi determinați să arătăm acest lucru în anumite cazuri într-o manieră destul de aprofundată, în special în ceea ce privește argumentele bazate pe raportarea persoanei oratorului la discursul său și în ceea ce privește considerarea discursului drept procedeu oratoric. Dar acestea nu sunt decât cazuri excepționale printre cele în care argumentarea care are discursul drept obiect se suprapune cu argumentarea propriu-zisă a oratorului. Am putea desigur, pentru fiecare tip de argumente, să încercăm un astfel de studiu. Este indispensabil ca, oricum ar fi, această reflecție asupra discursului să nu fie niciodată pierdută din vedere.

Planurile pe care se situează această reflecție vor fi, de altfel, foarte diferite. Ea va putea analiza discursul ca act, ca indice, ca mijloc; ea se va putea referi numai la conținutul acestuia, sau ar putea să nu neglijeze nici unul dintre factorii care îl constituie. Ea va putea mai ales

să se refere la limbajul utilizat: în timp ce oratorul descrie ce a „văzut", auditorul se va gândi probabil la semnificația psihologică sau fiziologică a viziunii; el va putea, de asemenea, ca și Ryle, să noteze că verbul „a vedea" nu este un verb care indică un proces sau o stare, ci un rezultat[1]. În mod normal, aceste reflecții asupra limbajului nu vor avea consecințe asupra efectului discursului, pentru că el va viza un plan în care ele sunt irelevante; dar nu este mereu așa. Să notăm, de altfel, că aceste considerații pot fi fructul unor idei personale sau al unor idei sugerate de un teoretician. Dar teoreticianul nu pretinde, cel mai adesea, decât că evidențiază ceea ce este conștiința verbală a majorității oamenilor[2].

Ținând cont de această suprapunere de argumente vom reuși să explicăm cel mai bine efectul practic, efectiv, al argumentării. Orice analiză care ar neglija-o ar fi, credem noi, sortită eșecului. Contrar a ceea ce se întâmplă într-o demonstrație în care procedeele demonstrative joacă în interiorul unui sistem izolat, argumentarea se caracterizează, într-adevăr, printr-o interacțiune constantă între toate elementele sale. Fără îndoială, însăși demonstrația logică poate fi obiect de atenție din partea auditorului: acesta îi va admira eleganța, îi va deplânge încetineala, va constata adecvarea sa la scopul urmărit. Dar această argumentare care ia demonstrația drept obiect nu va fi deloc ea însăși demonstrație. Ea nu se va suprapune demonstrației pentru a-i modifica validitatea. Se va desfășura pe un plan argumentativ în care vom găsi chiar argumentele retorice pe care le analizăm.

Schemele pe care vom încerca să le desprindem - și pe care le putem, de asemenea, considera locuri ale argumentării, pentru că doar acordul asupra valorii lor le poate justifica aplicarea la cazuri particulare - se caracterizează prin procedee de *legătură* și de *disociere*.

Prin procedee de legătură înțelegem scheme care apropie elemente distincte și care permit stabilirea între acestea din urmă a unei solidarități care tinde fie să le structureze, fie să le valorizeze pozitiv sau negativ unul prin celălalt. Prin procedee de disociere înțelegem tehnici

[1] G. RYLE, *Dilemmas*, p. 102.

[2] Cf. Reflecțiile lui Wittgenstein, în *Philosophische Untersuchungen*.

de ruptură având drept scop să separe, să desolidarizeze elemente considerate ca formând un tot sau cel puțin un ansamblu solidar în interiorul unui aceluiași sistem de gândire: disocierea va avea ca efect modificarea unui astfel de sistem, schimbând unele dintre noțiunile care constituie pentru el piese de rezistență. Tocmai prin aceasta sunt caracteristice aceste procedee de disociere oricărei gândiri filosofice originale.

Din punct de vedere psihologic și logic orice legătură implică o disociere și invers: aceeași formă care unește elemente diferite într-un tot bine structurat le disociază de fondul neutru din care le desprinde. Cele două tehnici sunt complementare și mereu în funcție în același timp; dar argumentarea datorită căreia datul este modificat poate pune accentul pe legătura sau pe disocierea pe care aceasta este pe cale s-o favorizeze, fără a explicita aspectul complementar ce va rezulta din transformarea analizată. Uneori, cele două aspecte sunt simultan prezente în conștiința oratorului care se va întreba asupra căruia ar fi mai bine să atragă atenția.

Pe de altă parte, ceea ce este dat înaintea argumentării poate părea mai solid stabilit decât ceea ce rezultă numai din ea: trebuie să se lege elemente separate sau trebuie ca ele să fie deja prezentate ca formând un tot? Un text caracteristic al lui Bossuet va face să fie înțeleasă mai bine gândirea noastră, ca și problemele pe care aceste chestiuni le pun oratorului:

> Cu intenția de a face întreaga discuție din această săptămână despre trista aventură a acestui nenorocit, îmi propusesem, mai întâi, să prezint ceva ca două tablouri, dintre care unul ar reprezenta viața lui grea, iar celălalt, sfârșitul lui nefericit; dar am considerat că păcătoșii, mereu înclinați către ceea ce amână convertirea lor, dacă aș face această împărțire, s-ar convinge prea ușor că ar putea să despartă și lucrurile care, din nefericire, nu sunt decât prea legate între ele (...)[1].

Respingând ideea care îi venise în minte, de a le face solidare cu ajutorul unei legături, Bossuet va prezenta viața și moartea păcătosului ca formând o unitate indisolubilă:

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur l'impénitence finale*, pp. 221-222.

> Moartea, va spune el, nu are o existență distinctă care să o separe de viață; dar ea nu este altceva decât o viață care se sfârșește.

Dacă este, așadar, întotdeauna permis ca un același argument să fie tratat drept componentă, dintr-un anumit punct de vedere, drept legătură, iar dintr-un alt punct de vedere, drept disociere, este totuși util să examinăm schemele argumentative ale uneia sau ale celeilalte specii.

Vom analiza succesiv, ca scheme de legătură, argumentele cvasi logice, care pot fi cel mai bine înțelese dacă le apropiem de gândirea formală; argumentele bazate pe structura realului, care sunt prezentate ca fiind conforme cu însăși natura lucrurilor. Să notăm că distincția între aceste două grupuri de raționamente ar putea fi apropiată de distincția husserliană dintre abstractizarea formalizatoare și abstractizarea generalizatoare, de distincția lui Piaget dintre schemele care apar pornind de la operații și schemele care apar pornind de la lucruri, apropiată de dubla tematizare perceptivă a lui Gurwitsch[1]. Dar toate aceste distincții au un aspect genetic care rămâne străin preocupărilor noastre.

Vom examina în continuare argumentele care vizează întemeierea structurii realului: argumentele bazate pe cazul particular, argumentele de analogie care încearcă să restructureze anumite elemente ale gândirii conform unor scheme admise în alte domenii ale realului.

Și, în sfârșit, vom consacra un capitol întreg tehnicilor de disociere, care se caracterizează mai ales prin schimbările pe care le introduc în noțiuni, pentru că ele tind mai puțin să utilizeze limbajul admis cât să procedeze la o nouă modelare.

Nu trebuie să credem că aceste grupe de scheme argumentative constituie entități izolate. Suntem adesea îndreptățiți, am spus-o, să interpretăm un raționament urmând o schemă sau alta. Dar, și mai mult, putem considera că anumite argumente aparțin atât uneia, cât și celeilalte grupe de scheme. Un enunț precum „dacă lumea este condusă de o providență, statul are nevoie de un guvern", pe care Quintilian îl

[1] Cf. A. GURWITSCH, *Actes du XIe Congrès international de Philosophie*, vol. II, pp. 43-47.

tratează drept „argument de vecinătate sau de comparație"[1], poate fi considerat cvasi logic (ceea ce este valabil pentru întreg este valabil pentru parte) sau drept analogie, ba chiar ca fiind bazat pe legături de coexistență.

Am putea chiar, cu o oarecare aparență de dreptate, să aducem toate grupele de scheme la una dintre ele care ar fi considerată drept fundamentală, drept subiacentă tuturor celorlalte. Dar aceasta ar însemna să deformăm primele rezultate ale analizei noastre în favoarea unei idei preconcepute. De aceea vom privi succesiv diversele grupe de argumente sub formele lor cele mai marcate.

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, V, cap. X, § 89. (Ed. rom.: p. 60; *n.t.*)

CAPITOLUL I

Argumentele cvasi logice

§ 45. Caracteristici ale argumentării cvasi logice

Argumentele pe care le vom analiza în acest capitol tind către o anumită forță de convingere, în măsura în care ele se prezintă ca fiind comparabile cu raționamente formale, logice sau matematice. Totuși, cel care le supune analizei percepe imediat diferențele dintre aceste argumentări și demonstrațiile formale, căci numai un efort de reducere sau de precizare, de natură nonformală, permite să se dea acestor argumente o aparență demonstrativă; este motivul pentru care le calificăm drept cvasi logice.

În orice argument cvasi logic este oportun să punem în evidență, mai întâi, schema formală după al cărei model este construit argumentul și, apoi, operațiunile de reducție care permit inserarea datelor în această schemă și care vizează să le facă compatibile, asemănătoare, omogene.

Tehnica noastră de analiză poate părea a da întâietate raționamentului formal asupra argumentării care nu ar fi decât o formă apropiată și imperfectă a acestuia. Totuși nu la aceasta ne gândim. Dimpotrivă, credem că raționamentul formal rezultă dintr-un proces de simplificare ce nu este posibil decât în condiții particulare, în interiorul unor sisteme izolate și circumscrise. Dar, dată fiind existența admisă a unor demonstrații formale, cu validitate recunoscută, argumentele cvasi logice își iau forța persuasivă din apropierea lor de aceste moduri de raționament necontestate.

Ceea ce caracterizează argumentarea cvasi logică este, deci, caracterul său non formal și efortul de gândire pe care-l necesită reducerea lui la formal. Eventuala controversă va fi în legătură cu acest ultim aspect. Când va fi vorba de a justifica vreo reducție ce nu va fi părut convingătoare doar prin prezentarea unor elemente ale discursului, se va recurge cel mai adesea la alte forme de argumentare decât argumentele cvasi logice.

Argumentarea cvasi logică se va prezenta într-un mod mai mult sau mai puțin explicit. Uneori oratorul va desemna raționamentele formale la care se referă, prevalându-se de prestigiul gândirii logice, alteori acestea nu vor constitui decât o tramă subiacentă. Nu există de altfel o corelare necesară între gradul de explicitare a schemelor formale la care se face referire și importanța reducțiilor necesare pentru a le supune argumentarea.

Cel care critică un argument va avea tendința de a pretinde că ceea ce are în fața lui ține de logică; acuzația de a comite o greșeală de logică este, ea însăși, adesea, o argumentare cvasi logică. Ne prevalăm, prin această acuzație, de prestigiul raționamentului riguros. Această acuzație va putea fi precisă (acuzația de contradicție, spre exemplu) și se va putea situa la nivelul însuși al argumentării. Ea va putea fi de asemenea generală (acuzația de a ține un discurs pasional în locul unui discurs logic). În acest caz auditorul pune în opoziție discursul auzit cu imaginea unui discurs care i se pare superior și care ar fi compus din scheme logice cărora le-ar fi subordonat ceea ce este dat.

Reducțiile necesare pentru a supune argumentarea schemelor formale privesc când termenii discursului, care sunt tratați ca niște entități omogene, când structurile asimilate cu niște relații logice sau matematice, aceste două aspecte ale reducției fiind, de altfel, legate.

Vom analiza, printre argumentele cvasi logice, în primul rând pe cele care apelează la structuri logice - contradicție, identitate totală sau parțială, tranzitivitate; în al doilea rând pe cele care fac apel la relații matematice - raportul părții cu întregul, al celui mai mic cu cel mai mare, raportul de frecvență. Multe alte relații ar putea fi, desigur, examinate.

Să repetăm, în legătură cu acestea, că un același argument poate fi înțeles și analizat în mod diferit de diferiți auditori și că structurile logice ar putea fi considerate drept matematice și invers. În afară de aceasta, aproape orice argumentare cvasi logică utilizează și alte tipuri de argumente care pot părea, unora, preponderente. Exemplele pe care le vom da sunt analizate ca argumentare cvasi logică pentru că acest aspect este aici ușor de decelat.

Suntem surprinși, în această privință, de faptul că argumentarea cvasi logică, bazată în mod explicit pe structuri matematice, a fost cu mult mai apreciată altădată, mai ales de către antici, decât este ea astăzi.

Aşa cum dezvoltarea logicii formalizate a permis separarea demonstraţiei de argumentare, tot astfel dezvoltarea ştiinţelor a contribuit fără îndoială la a li se rezerva utilizarea calculului şi a măsurării, arătând mai bine condiţiile necesare pentru aplicarea lor. Să adăugăm că, în perioadele în care predomină locurile cantităţii, folosirea relaţiilor matematice este fără îndoială favorizată şi că gândirea antică clasificatoare este geometrică în totalitate. Oricare ar fi situaţia, argumentele cvasi logice erau altădată dezvoltate cu un fel de bucurie, de virtuozitate, care le scot în evidenţă modalităţile.

§ 46. Contradicţie şi incompatibilitate

Asertarea, în sânul unui aceluiaşi sistem, a unei propoziţii şi a negaţiei sale, făcând evidentă o contradicţie pe care o conţine, face sistemul incoerent şi, prin aceasta, inutilizabil. A pune în lumină incoerenţa unui ansamblu de propoziţii înseamnă a-l expune unei condamnări fără apel, a-l obliga pe cel care nu vrea să fie calificat drept absurd să renunţe măcar la unele elemente ale sistemului.

Când enunţurile sunt perfect univoce, ca în sisteme formale, în care semnele singure sunt suficiente, prin combinarea lor, să facă indiscutabilă contradicţia, nu putem decât să ne înclinăm în faţa evidenţei. Nu este însă cazul atunci când e vorba despre enunţuri din limbajul natural, ai cărui termeni pot fi interpretaţi în diferite feluri. În mod normal, când cineva susţine simultan o propoziţie şi negaţia sa, credem că nu doreşte să spună ceva absurd şi ne întrebăm cum trebuie interpretat ce spune pentru a evita incoerenţa. Într-adevăr, se întâmplă rar ca limbajul utilizat în argumentare să poată fi considerat drept total univoc precum cel dintr-un sistem formalizat. Contradicţia logică, perceptibilă într-o manieră pur formală, face corp comun cu sistemul şi este independentă de voinţa noastră şi de evenimentele posibile, pentru că este inevitabilă în cadrul convenţiilor admise. Nu la fel stau lucrurile în argumentare, în care premisele nu sunt decât rareori explicitate pe de-a-ntregul, iar când sunt, ele sunt rar definite într-un mod total univoc; câmpul şi condiţiile de aplicare variază aici odată cu circumstanţele, din care, de altfel, fac parte şi deciziile participanţilor la dezbatere.

Toate aceste motive fac ca, în afara cazurilor cu totul excepționale - când i se întâmplă oratorului să împrumute câteva verigi ale raționamentului său dintr-un sistem formal -, nu se permite sprijinirea pe o contradicție, în sistemul adversarului. De obicei, argumentarea se va strădui să arate că tezele care sunt combătute duc la o *incompatibilitate*, care se aseamănă în aceasta cu o contradicție, că ea constă în două aserțiuni între care trebuie să alegem, dacă nu chiar să renunțăm și la una și la cealaltă. Tezele incompatibile nu sunt astfel din motive pur formale precum aserțiunile contradictorii. Deși ne străduim adesea să o prezentăm drept conformă cu rațiunea sau cu logica, adică drept necesară, incompatibilitatea depinde fie de natura lucrurilor, fie de o decizie umană. De aceea, unul dintre mijloacele de apărare care va fi opus argumentării cvasi logice bazate pe contradicții va fi acela de a arăta că este vorba nu de contradicție, ci de incompatibilitate, adică de faptul că se va scoate în evidență reducția, singura care a permis asimilarea la un sistem formal a sistemului atacat, care este de fapt departe de a prezenta aceeași rigiditate.

Cazul în care incompatibilitatea depinde de o decizie personală pare cel mai îndepărtat de cel al contradicției formale, pentru că, în loc să se impună, această incompatibilitate este dată și pentru că se poate spera că o nouă decizie o va elimina eventual. Șeful guvernului care pune problema încrederii, în legătură cu o chestiune particulară, creează o incompatibilitate între menținerea sa în funcție și respingerea soluției pe care o preconizează. Un ultimatum creează o incompatibilitate între refuzul de a ceda și menținerea păcii între două state. Conducătorii unui grup pot decide, sau pot constata la un moment dat, că există incompatibilitate între apartenența la grupul lor și cea la un alt grup, în timp ce conducătorii acestuia din urmă pot să nu-și dea seama de acest lucru sau să afirme contrariul.

Din anumite puncte de vedere este deci posibil să se decidă existența unei incompatibilități, dar pentru terți, care sunt incapabili să modifice această decizie, incompatibilitatea dată poate avea un aspect obiectiv, de care trebuie să se țină cont, ca de o lege a naturii. A dori să ignorăm această obligație în care ne aflăm de a alege poate conduce la grave erori de calcul. Așa cum frumos spune La Bruyère:

> Neutralitatea între două femei care ne sunt deopotrivă prietene, deşi ele s-au despărţit pentru interese în care noi nu avem nici un amestec, e un lucru anevoios: adesea trebuie să alegi între ele sau să le pierzi pe amândouă[1].

Neutralitatea între state, în timp de război sau de mare tensiune, nu este mai puţin dificil de respectat. După cum a remarcat E. Dupréel, în capitolul său referitor la logica conflictelor: „Orice diferend tinde să se extindă la terţi, care îl dezvoltă luând parte la el"[2].

Pot rezulta incompatibilităţi din aplicarea la situaţii determinate a mai multor reguli morale sau juridice, a unor texte legale sau sacre. Deşi contradicţia între două propoziţii presupune un formalism sau cel puţin un sistem de noţiuni univoce, incompatibilitatea este mereu legată de circumstanţe întâmplătoare, fie că acestea sunt constituite prin legi naturale, fie din evenimente particulare sau din decizii umane. Aşa se face că, după William Pitt, adoptarea unei anumite moţiuni ar face incompatibile două aspecte ale păcii dorite:

> (...) calificativele „promptă şi onorabilă" devin atunci incompatibile. Trebuie în acest caz să alegem unul din termenii alternativei; dacă adoptăm moţiunea, nu putem avea o pace „promptă şi onorabilă"[3].

§ 47. Procedee care permit evitarea unei incompatibilităţi

Incompatibilităţile obligă la o alegere care este întotdeauna anevoioasă. Va trebui să se sacrifice una dintre cele două reguli, una dintre cele două valori - dacă nu chiar să se renunţe la amândouă, ceea ce antrenează adesea noi incompatibilităţi - sau trebuie să se recurgă la tehnici variate care să permită eliminarea incompatibilităţilor şi pe care le vom putea califica drept compromis, în sensul cel mai larg al termenului, dar care cel mai adesea antrenează şi un sacrificiu. De aceea viaţa ne oferă numeroase şi importante exemple de comportament care vizează în esenţă nu să elimine o incompatibilitate între două reguli,

---

[1] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 50, p.142. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, *Despre femei*, 50, p. 183; *n.t.*)

[2] E. DUPRÉEL, *Sociologie générale*, p. 143.

[3] William PITT, *Orations on the French war*, p. 116 (15 februarie 1796).

sau între o conduită şi o regulă, ci să evite ca această incompatibilitate să poată surveni.

Cum incompatibilităţile nu sunt formale, dar nu există decât referitor la anumite situaţii, înţelegem că trei atitudini foarte diferite pot fi adoptate în maniera de a trata problemele pe care această confruntare a regulilor şi a situaţiilor le poate pune teoreticianului şi omului de acţiune.

Prima, pe care am putea-o numi *logică*, este aceea în care suntem preocupaţi, dinainte, de rezolvarea tuturor dificultăţilor şi tuturor problemelor care pot surveni, în situaţiile cele mai variate, pe care ne străduim să ni le imaginăm, ca urmare a aplicării unor reguli, a unor legi şi norme cărora li se dă adeziunea. Aceasta este de obicei atitudinea savantului care se străduieşte să formuleze legi care îi par a guverna domeniul pe care îl studiază şi de la care ar aştepta să dea seamă de toate fenomenele susceptibile a se produce în acel domeniu. Aceasta este de asemenea atitudinea normală a celui care elaborează o doctrină juridică sau etică şi care îşi propune să rezolve, dacă nu toate cazurile de aplicare, cel puţin majoritatea celor de care, în practică, ar trebui să ne ocupăm. Cel care, în conduita sa de viaţă, îi va imita pe teoreticienii la care tocmai am făcut aluzie, va fi considerat drept om logic, în sensul în care se spune că francezii sunt logici sau englezii, practici şi realişti. Atitudinea logică presupune că se ajunge la a se clarifica suficient noţiunile utilizate, la a se stabili suficient regulile admise, pentru ca problemele practice să poată fi rezolvate fără dificultate pe calea unei simple deducţii. Aceasta implică, de altfel, că neprevăzutul a fost eliminat, că viitorul a fost controlat, că toate problemele au devenit practic solubile.

Acestei atitudini i se opune cea a omului *practic*, ce nu rezolvă problemele decât pe măsură ce apar, care îşi regândeşte noţiunile şi regulile în funcţie de situaţiile reale şi de deciziile indispensabile acţiunii sale. Aceasta va fi, contrar celei a teoreticienilor, atitudinea oamenilor din domeniul practic, care nu doresc să se angajeze mai mult decât trebuie, care doresc să-şi acorde, cât mai mult timp posibil, toată libertatea de acţiune pe care circumstanţele le-o permit, care doresc să se poată adapta la neprevăzut şi la experienţa viitoare. Aceasta este în mod normal atitudinea judecătorului care, ştiind că fiecare dintre deciziile sale constituie un precedent, caută să le limiteze bătaia, pe cât

îi stă în putință, să le enunțe fără a depăși în așteptări ceea ce este necesar să spună pentru a-și întemeia decizia, fără a-și extinde formulele interpretative la situații a căror complexitate ar putea să-i scape.

În sfârșit, cea de-a treia dintre atitudini, pe care o vom numi *diplomatică*, gândindu-ne la expresia „boală diplomatică", este aceea în care nedorind, într-un moment și în niște circumstanțe determinate, să ne plasăm în opoziție cu o regulă sau să rezolvăm, într-un fel sau în altul, conflictul apărut din incompatibilitatea dintre două reguli, ce pot fi aplicate unei situații particulare, inventăm procedee pentru a evita apariția incompatibilității, sau pentru a amâna pentru un moment mai oportun deciziile care trebuie luate. Iată câteva exemple în acest sens.

Proust ne amintește, după Saint-Simon, de ce subterfugii se foloseau nobilii pentru a evita rezolvarea unor probleme delicate de întâietate a cărei tranșare în manieră satisfăcătoare nu era permisă de o tradiție instituită:

> În anumite cazuri, în fața imposibilității de a se ajunge la o înțelegere, se stabilește că fiul lui Ludovic al XIV-lea, Monseniorul, nu va primi un suveran străin decât afară, în aer liber, pentru ca să nu se spună că, intrând în castel, unul a mers înaintea celuilalt; și Electorul palatin, primindu-l pe ducele de Chevreuse la cină, se preface, pentru a nu-i ceda locul din dreapta, că este bolnav, și cinează cu el, dar culcat în pat, ceea ce rezolvă dificultățile[1].

Este o regulă, în Japonia, de a nu primi musafirii decât în ținută decentă. Dacă fermierul este surprins la treburile sale de un musafir neașteptat, persoana sosită se va preface că nu l-a văzut, până în momentul în care el își va fi schimbat hainele, ceea ce s-ar putea întâmpla chiar în aceeași cameră în care musafirul așteaptă[2].

Se vede, în acest caz, ca și în cel precedent, ce rol joacă ficțiunea ca tehnică ce permite evitarea unei incompatibilități. Ficțiunea este un procedeu care constă într-o prefăcătorie, admisă de părți, de convenienție, sau de sistemul social, care ne permite să ne comportăm și, mai ales să gândim, ca și cum anumite fapte s-ar fi produs sau nu s-ar fi

---

[1] M. PROUST, *Oeuvres complètes*, vol. VIII: *Guermantes*, p. 70. (Ed. rom.: *În căutarea timpului pierdut*, Univers, București, 1989, vol. III, p. 383; *n.t.*)

[2] R. BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword*, p. 156.

produs, contrar realității. Când prefăcătoria nu este decât unilaterală, avem de-a face cu minciuna. Cei care evită să ia decizii dezagreabile sunt adesea obligați să-i mintă pe ceilalți și să se mintă pe ei înșiși. Uneori tăcerea nu are alt scop decât acela de a evita o decizie referitoare la o incompatibilitate. Să-l citâm încă o dată pe Proust:

> Știți, doamnă [spuse ducele de Guermantes prințesei de Parma], nu aș vrea nici măcar să-i spun Orianei că mi-ați vorbit despre doamna de Souvré. Oriane o iubește atât de mult pe Alteța voastră, încât pe dată o va invita pe doamna de Souvré, va fi încă o vizită etc.[1]

Ducele, prefăcându-se că nu-i spune soției sale că prințesa de Parma a vorbit despre doamna de Souvré, evită o incompatibilitate; el va vorbi negreșit despre acest demers, dar o scutește pe soția lui de a alege între aversiunea pentru doamna de Souvré și deferența față de prințesa de Parma.

Ficțiunea, minciuna, tăcerea servesc la evitarea unei incompatibilități în planul acțiunii, pentru a nu trebui ca ea să se rezolve în plan teoretic. Ipocritul se preface că adoptă o regulă de conduită conformă cu cea a altora pentru a evita să fie nevoit să justifice o conduită pe care o preferă și pe care o adoptă în realitate. S-a spus adesea că ipocrizia este un omagiu pe care viciul îl aduce virtuții: ar trebui să precizăm că ipocrizia este un omagiu pe care îl aducem unei valori anume, cea pe care o sacrificăm, prefăcându-ne a o urma, pentru că refuzăm să o confruntăm cu alte valori. Incompatibilitatea este astfel eliminată în acțiune, dar evident cu prețul unor noi incompatibilități, cea între o conduită ipocrită și o conduită deschisă și sinceră, cea între o gândire mai mult sau mai puțin sistematizată și o gândire care se dispensează de căutarea unor soluții sustenabile. Am putea aminti aici apropierea pe care o face V. Jankelevici între milostenie și minciună; „milostenia, ca și minciuna, amână problema fără să o soluționeze; amână dificultatea făcând-o și mai grea"[2]. Această ultimă remarcă ni se pare evidentă, totuși, trebuie să ne dăm seama că este vorba despre noi dificultăți: cunoaștem greutatea pe care o reprezintă pentru mincinos

---

[1] M. PROUST, *Le côté de Guermantes*, III, p. 90. (Ed. rom.: Univers, București, 1989, vol. III: *Guermantes*, p. 398; *n.t.*)

[2] V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 435.

menținerea coerenței universului său fictiv. Problema actuală a fost, la rândul ei, întru totul rezolvată. Din acest motiv, minciuna nu se deosebește deloc de toate soluțiile pe care le vom întâlni: ele pun, de asemenea, noi probleme, dar a căror soluție poate să nu fie deloc atât de urgentă pe cât era cea a problemei rezolvate.

În timp ce ipocrizia constă în a lăsa să se creadă că adopți o conduită conformă cu cea așteptată, adică în a lăsa să se creadă că ai tranșat într-un anumit sens, alte tehnici, dimpotrivă, constau în a lăsa să se creadă că nu ai tranșat. Boala diplomatică poate servi la evitarea anumitor decizii, dar ea servește de asemenea la a masca faptul că o decizie a fost luată: decis să nu meargă la o anumită recepție, interesatul se preface a fi în incapacitatea - pe motiv de boală, de absență - de a alege dacă va merge sau nu.

Sartre a dezvoltat o teorie a relei credințe, ca fiind „o anumită artă de a forma concepte contradictorii"[1]. Aceste concepte „unesc în ele o idee și negarea acestei idei". Reiese destul de clar din exemplele pe care le dă, că nu ne situăm în domeniul contradictoriului și că reaua credință a lui Sartre înseamnă refuzul de a recunoaște incompatibilități: ca dovadă exemplul femeii căreia i se spun cuvinte spiritualiste și căreia i se ține mâna. Pornind de la acest refuz, Sartre va dezvolta o concepție a relei credințe care se aplică convingerii înseși[2] și asupra căreia nu ne vom lungi. Dar distincția pe care o stabilește la plecare, între facticitate, ceea ce semnifică cuvintele și gesturile, și transcendență, acel ceva către care tind ele, și pe care reaua credință refuză să o coordoneze, poate fi utilă pentru a descrie anumite incompatibilități și refuzul de a le recunoaște.

Incompatibilitățile diferă de contradicții pentru că ele nu există decât în funcție de circumstanțe: pentru a intra într-un conflict ce impune o alegere este necesar ca două reguli să fie aplicabile simultan unei aceleiași realități. Începând cu momentul în care poate fi diluată incompatibilitatea în timp, în care pare posibil să se aplice cele două reguli succesiv, și nu în același timp, sacrificarea uneia dintre ele ar

[1] J.-P. SARTRE, *Ființa și neantul*, p. 95. (Ed. rom.: Paralela 45, Pitești, 2004, p. 120; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, p. 123.

putea fi evitată. Acesta este motivul pentru care atitudinea, pe care am denumit-o practică, nu caută să rezolve, dinainte, toate conflictele posibile. Atitudinea diplomatică se străduieşte să întârzie soluţionarea lor, pentru a nu trebui să facă imediat un sacrificiu considerat dificil, în speranţa că circumstanţe ulterioare vor permite fie evitarea alegerii, fie luarea deciziei în mai bună cunoştinţă de cauză. Dar am spus-o deja, şi o repetăm, este posibil ca eludarea unei incompatibilităţi actuale să creeze altele noi, chiar mai grave, în viitor.

§ 48. Tehnici care vizează prezentarea unor teze drept compatibile sau incompatibile

Întrucât două propoziţii nu sunt incompatibile ci devin, ca urmare a unei anumite determinări de noţiuni în raport cu circumstanţe particulare, tehnicile care permit prezentarea unor enunţuri ca fiind incompatibile şi tehnicile care vizează restabilirea compatibilităţii sunt printre cele mai importante din toată argumentarea.

Două propoziţii sunt numite contradictorii, într-un sistem formalizat, când, una fiind negarea celeilalte, se presupune că, de fiecare dată când una dintre ele poate fi aplicată unei situaţii, poate fi şi cealaltă. A prezenta nişte propoziţii drept contradictorii înseamnă a le trata ca şi cum, una fiind negarea celeilalte, ele ar face parte dintr-un sistem formalizat. A arăta incompatibilitatea a două enunţuri înseamnă a arăta existenţa unor circumstanţe care fac inevitabilă alegerea între cele două teze în discuţie.

Orice formulare care, în enunţarea unor propoziţii, va tinde să le prezinte ca fiind negarea uneia de către cealaltă, va putea sugera că atitudinile care sunt legate de ele sunt incompatibile. Lumea „în care avem fiinţă" şi cea fără fiinţă sunt pentru G. Marcel presupoziţiile ontologice a două moduri de viaţă, cel al personalităţii şi cel al funcţiei, unul „plin", celălalt „gol", care, descrise ca incompatibile, par să fi fost incompatibile pe drept cuvânt din cauza chiar a acestor presupoziţii[1]. Pe de altă parte, a afirma că a fost o alegere va ajuta retrospectiv, ca să

[1] G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère onthologique.*

spunem aşa, la prezentarea ca incompatibile a tezelor care vor fi putut influenţa această alegere.

Vom prezenta deci teze drept incompatibile punând accentul - în ansamblul celor de care se leagă - pe punctul în care pot fi ele traduse cel mai uşor printr-o afirmaţie şi o negaţie. Dar punerea în opoziţie a unor teze nu este niciodată independentă de condiţiile aplicării lor.

Una dintre tehnicile de a formula incompatibilităţi constă în a afirma că, din două teze care se exclud, cel puţin una poate fi aplicată întotdeauna, ceea ce ar face inevitabil conflictul cu cealaltă teză, cu condiţia ca ambele să se aplice aceluiaşi obiect. Cele două teze vor deveni compatibile dacă o diviziune a timpului, sau o diviziune care priveşte obiectul, permite să se evite conflictul. Două afirmaţii ale unei aceleiaşi persoane, în momente diferite ale vieţii sale, pot fi prezentate ca incompatibile dacă toate enunţurile acestei persoane sunt tratate ca formând un singur sistem; dacă tratăm diferitele perioade ale vieţii sale ca nefiind solidare una cu cealaltă, incompatibilitatea dispare. Enunţuri ale diferiţilor membri ai unui grup vor fi tratate drept incompatibile, dacă grupul este considerat ca un tot, iar tezele tuturor membrilor săi ca formând un sistem unic; dacă putem arăta că unul din enunţuri nu reprezintă un punct de vedere autorizat, incompatibilitatea nu mai există. Nu există nici un inconvenient în principiu în aceea că reguli diferite determină comportamentul membrilor unor grupuri distincte. O dificultate va apărea dacă un membru comun acestor două grupuri se află plasat într-o situaţie în care cele două reguli diferite îi prescriu comportamente incompatibile.

Este perfect posibil ca un şef de stat, dornic să salvgardeze pacea, să poată reuşi fără a permite să se aducă atingere onoarei naţionale. Dar este posibil ca cele două norme pe care şi le impune în conducerea afacerilor politice să devină incompatibile într-o situaţie anume. Care va fi această situaţie care atentează la onoarea naţională? Unii oameni politici vor putea avea opinii diferite în legătură cu aceasta: libertatea lor de decizie este corelativă a caracterului vag al noţiunilor utilizate pentru a descrie situaţia.

Cel care îşi interzice să ucidă o fiinţă vie poate fi împins la o incompatibilitate dacă admite, de asemenea, că trebuie îngrijiţi bolnavii care suferă de o infecţie. Se va servi sau nu de penicilină, riscând să

distrugă un mare număr de microbi? Pentru a evita incompatibilitatea între cele două reguli pe care doreşte să le respecte, el va fi probabil obligat să precizeze anumiți termeni, astfel încât situația particulară în fața căreia se află să nu mai cadă sub incidența uneia dintre ele. Aşa cum extinderea ariei de aplicare a unor reguli creşte riscurile de incompatibilități, restrângerea acestei arii le diminuează.

Bentham îi acuză de sofism pe cei care se opun oricărei creări de noi funcții, invocând pericolul creşterii influenței guvernului. Într-adevăr, după părerea lui, întregul sistem al guvernării s-ar distruge dacă am cuteza să aplicăm în mod constant acest argument[1]. Sofismul rezultă din incompatibilitatea acestui argument, extins nu numai la toate propozițiile noi, ci şi la toate situațiile deja existente, cu menținerea unei forme oarecare a guvernului. Dar pentru a actualiza această incompatibilitate, Bentham este obligat să extindă aria de aplicare a argumentului cu mult în afara a ceea ce pretinseseră vreodată adversarii săi.

Se pretinde adesea că, prin extinderea la cazuri care ar fi scăpat atenției adversarului, sunt scoase în evidență incompatibilitățile: se va obiecta, celui care nu vrea să admită ca un adevăr să se afle în spirit dacă spiritul nu s-a gândit niciodată la el, că, prin extensie, adevărurile la care nu ne mai gândim ar fi şi ele din acel moment străine spiritului[2]; naşterea zeilor va fi asimilată cu moartea lor, pentru a-i acuza de impietate atât pe cei care afirmă că zeii se nasc, cât şi pe cei care afirmă că aceştia mor[3].

Aceste extinderi nu sunt deloc o simplă generalizare, ci pun în joc, foarte vizibil, o identificare despre care vom mai avea de vorbit[4]. Pe ea se va pune accentul atunci când Locke scrie:

> Va fi foarte greu să-i faci pe oamenii sensibili să înțeleagă că cel care, cu ochii lipsiți de lacrimi şi cu spiritul satisfăcut, îşi dă fratele pe mâna călăilor pentru a fi ars de viu, este preocupat sincer şi din toată inima să-şi salveze fratele din flăcările iadului de pe lumea cealaltă.[5]

---

[1] BENTHAM, *Opere*, t. I: *Tratat despre sofismele politice*, p. 479.

[2] LEIBNIZ, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, pp. 79-80.

[3] ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, 1399 *b*, p. 277.

[4] V. mai departe § 53: Argumentele reciprocității.

[5] LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 137.

Anumite norme pot fi incompatibile prin faptul că una dintre ele reglementează o situație pe care cealaltă o exclude. Ruth Benedict semnalează faptul că prizonierii japonezi erau foarte cooperanți în timpul interogatoriilor, pentru că nu primiseră instrucțiuni referitoare la ceea ce puteau divulga, sau nu, când ar fi fost făcuți prizonieri. Ea remarcă faptul că aceasta se datora educației militare japoneze care îi obliga pe soldați să lupte până la moarte[1]. Această concepție era incompatibilă cu învățarea regulilor de conduită de urmat de către prizonieri.

Ar fi, desigur, îngăduit să ne extindem asupra multor altor cazuri de incompatibilitate. Ne-ar plăcea să expunem încă vreo câteva situații deosebit de interesante în care incompatibilitatea nu opune, una alteia, reguli diferite, ci o regulă cu consecințe care decurg din însuși faptul că ea a fost afirmată: vom califica acest fel de incompatibilitate, care se prezintă sub modalități diferite, cu numele generic de *autofagie*. Generalizarea unei reguli, aplicarea ei fără excepție, ar conduce la a împiedica aplicarea ei, la a o distruge. Ca să luăm un exemplu din Pascal:

> Nimic nu întărește atât de mult pyrrhonismul decât cei care nu sunt deloc pyrrhonieni: dacă ar fi toți, ei n-ar avea dreptate[2].

Retorsiunea, care era numită în Evul Mediu *redargutio elenchica*, constituie uzajul cel mai celebru al autofagiei: este un argument care tinde să arate că actul prin care este atacată o regulă este incompatibil cu principiul care susține acest atac. Retorsiunea este adesea utilizată, de la Aristotel încoace, pentru a apăra existența de principii prime[3]. Este ceea ce Ledger Wood numește foarte corect „method of affirmation by attempted denial"[4].

Astfel, celui care obiectează la principiul noncontradicției, i se replică prin aceea că însăși obiecția sa, prin faptul că pretinde că afirmă adevărul, din aceasta reieșind că interlocutorul lui afirmă falsul,

---

[1] Ruth BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword*, pp. 30 și 41.

[2] PASCAL, *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, p. 185 (81, p. 871 (374. ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: *Cugetări*, Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 302; *n.t.*)

[3] Cf. G. ISAYE, La justification critique par rétorsion, *Revue philosophique de Louvain*, mai 1954, pp. 205-233. Cf. și *Dialectica*, 21, p. 32.

[4] Ledger WOOD, *The Analysis of Knowledge*, pp. 194 și urm.

presupune principiul noncontradicției: actul implică ceea ce neagă cuvintele. Argumentul este cvasi logic deoarece, pentru a scoate în evidență incompatibilitatea, trebuie o interpretare a actului prin care adversarul se opune unei reguli. Iar această interpretare, condiție a retorsiunii, ar putea, ea însăși, să facă obiectul unor controverse[1].

Un caz comic de aplicare a retorsiunii, și care sugerează posibilitățile de a scăpa de ea, este furnizat de povestea polițistului care, într-un teatru de provincie, în momentul în care publicul se pregătea să cânte *La Marseillaise*, urcă pe scenă pentru a anunța că este interzis tot ceea ce nu figurează pe afiș. „Dar tu, întrerupe unul dintre spectatori, tu ești pe afiș?" În acest exemplu polițistul, prin afirmația sa, contravine unui principiu pe care îl formulează, în timp ce, în cazurile de retorsiune, se presupune un principiu care este respins, dar structura argumentului este aceeași.

O altă situație care poate duce la autofagie este aceea în care un enunț nu este opus actului prin care este afirmat, ci se aplică regula la ea însăși: autofagia rezultă din *autoincludere*. Pozitiviștii care afirmă că orice propoziție este analitică sau de natură experimentală, vor fi întrebați dacă ceea ce tocmai au spus este o propoziție analitică sau una rezultând din experiență. Pe filosoful care pretinde că orice judecată este o judecată de realitate sau o judecată de valoare, îl vom întreba care este statutul afirmației sale. Pe cel care argumentează pentru a respinge validitatea oricărui raționament nondemonstrativ, îl vom întreba care este valoarea propriei sale argumentări. Nu orice autoincludere conduce la autofagie, dar ea obligă la a reflecta la valoarea cadrului clasificator pe care ne propunem să-l stabilim, și conduce prin aceasta la o sporire a conștiinței; autorul va anticipa adesea fie pentru a arăta că autoincluderea nu creează nici o dificultate, fie pentru a indica motivele care împiedică producerea autoincluderii.

O altă formă încă de autofagie este cea care opune o regulă consecințelor care par a decurge din ea. În *Sofisme anarhice*, Bentham critică constituția franceză care justifică insurecțiile:

---

[1] Cf. la acest subiect F. GONSETH, *Dialectica*, 21, p. 61 și H. FEIGL, De Principiis non disputandum...?, în *Philosophical Analysis*, editată de Max BLACK, p. 125.

> Dar a le justifica înseamnă a le încuraja (...). A justifica distrugerea ilegală a unui guvern înseamnă a submina orice alt guvern, fără a-l excepta nici pe acela pe care dorim să-l substituim celui dintâi. Legiuitorii Franței îl imitau, fără să-şi dea seama, pe autorul acelei legi barbare care îi conferea asasinului unui prinț dreptul de a-i succeda la tron[1].

Ar cădea sub incidența aceleiaşi obiecții orice teorie, declarată de un infirm, care preconizează suprimarea infirmilor. Putem plasa în chiar această categorie de argumente replica lui Epictet către Epicur care apără abandonarea copiilor:

> În ceea ce mă privește, cred că, chiar dacă mama ta şi tatăl tău ar fi ghicit că aveai să spui astfel de lucruri, nu te-ar fi expus[2].

Toate aceste cazuri de autofagie slăbesc o teză arătând incompatibilitățile pe care le dezvăluie o reflecție asupra unor condiții sau consecințe ale afirmării sale. Nici aici, nici în celelalte cazuri de incompatibilitate, nu suntem constrânşi la absurd, la o contradicție pur formală. Dar totuşi nu putem neglija să ținem cont de aceste argumente dacă nu dorim să ne expunem ridicolului. Ridicolul, şi nu absurdul[3], este arma principală a argumentării: de aceea este indispensabil să consacrăm acestei noțiuni o dezvoltare mai amplă.

§ 49. Ridicolul şi rolul său în argumentare

Ridicolul este ceea ce merită să fie sancționat prin râs, acel ceva pe care E. Dupréel, în excelenta sa analiză, l-a numit „râs de excludere"[4]. Acesta din urmă este sancțiunea transgresării unei reguli admise, o manieră de a condamna o conduită excentrică pe care nu o considerăm atât de gravă şi de periculoasă pentru a o reprima prin mijloace mai violente.

O afirmație este ridicolă imediat ce intră în conflict, fără justificare, cu o opinie admisă. Este de la bun început ridicol cel care păcătuieşte

---

[1] BENTHAM, *Opere*, t. I: *Sofisme anarhice*, p. 524.

[2] EPICTET, *Convorbiri*, cartea I, 23, § 7.

[3] Cf. uzajul acestor termeni la PASCAL, *Cugetări*, Aion, Oradea, 1998, p. 269 (273). Traducere de Maria şi Cezar Ivănescu.

[4] E. DUPRÉEL, *Essais pluralistes* (Le problème sociologique du rire), p. 41.

împotriva logicii sau se înşeală în enunţarea faptelor, cu condiţia să nu îl considerăm un alienat sau o fiinţă pe care nici un act nu riscă să o descalifice pentru că nu se bucură nici de cel mai mic credit. Este suficientă o eroare de fapt, constată La Bruyère, pentru a arunca un om înţelept în ridicol[1]. Teama de ridicol, şi desconsiderarea pe care el o antrenează, a fost adesea utilizată ca mijloc de educaţie; acesta este atât de puternic, încât nişte psihiatri au subliniat chiar pericolul utilizării sale pentru echilibrul copilului pândit de anxietate[2]. În mod normal ridicolul este legat de faptul că o regulă a fost transgresată sau combătută în mod inconştient[3], prin ignorarea fie a regulii înseşi, fie a consecinţelor dezastruoase ale unei teze sau ale unui comportament. Ridicolul se exercită în favoarea păstrării a ceea ce este admis; o simplă schimbare de opinie nejustificată, adică o opoziţie la ceea ce noi înşine enunţaserăm, ne-ar putea expune la aşa ceva.

Ridicolul este arma puternică de care dispune oratorul contra celor care riscă să-i zdruncine argumentarea, refuzând, fără motiv, să adere la o premisă sau alta din discursul său. Tot pe ea trebuie să o utilizăm contra celor care ar îndrăzni să adere, sau să continue să adere, la două teze considerate incompatibile, fără a se strădui să elimine această incompatibilitate: ridicolul nu-l atinge decât pe cel care se lasă închis în plasa sistemului inventat de adversar. Ridicolul este sancţiunea orbirii şi nu se arată decât celor pentru care această orbire este în afara oricărei îndoieli.

Va fi ridicol nu numai cel care se opune logicii sau experienţei, dar şi cel care va enunţa principii ale căror consecinţe neprevăzute îl pun în opoziţie cu concepţii care sunt de la sine înţelese într-o societate dată şi

---

[1] LA BRUYÈRE, *Caracterele, Despre judecăţi*, 47, p. 379. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, pp. 145-146.)

[2] Harry Stack SULLIVAN, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, p. 268; cf. pe de altă parte pentru raportul dintre anxietate şi incompatibilitate, pp. 170, 190, 346 şi asupra neatenţiei selective care permite evitarea acestor incompatibilităţi, A. H. STANTON, Sullivan's Conceptions, în Patrick MULLAHY, *The contributions of Harry Stack Sullivan*, p. 70.

[3] Platon nu ignoră acest lucru şi anticipează râsul pe care îl vor stârni unele dintre propoziţiile sale care biciuiesc cu violenţă uzajurile stabilite; PLATON, *Republica*, cartea V, 452, 457 *b*, 473 *c*.

cu care nu ar îndrăzni el însuşi să se ciocnească. Opoziţia la normal, la rezonabil poate fi considerată un caz particular de opoziţie la o normă admisă. Este, spre exemplu, rizibil să nu-ţi dozezi eforturile în funcţie de importanţa obiectului lor[1].

A spune despre un autor că opiniile sale sunt inadmisibile, pentru că consecinţele lor ar fi ridicole, este una dintre cele mai puternice obiecţii ce pot fi prezentate în argumentare. Aşa se face că La Bruyère, în dialogurile sale despre chietism, ridiculizează această doctrină arătând că adepţii ei ar trebui să se opună atât datoriei carităţii, cât şi practicării devoţiunii, consecinţe la care nici un creştin nu ar putea subscrie[2]. Când, în 1877, în Belgia, ministrul catolic al Justiţiei decide să nu-i mai urmărească în justiţie, în ciuda legii penale care proteja libertatea electorului, pe preoţii care îi ameninţau cu chinurile iadului pe enoriaşii lor care ar vota pentru partidul liberal, tribunul Paul Janson îl ridiculizează pe ministru: acesta din urmă, punând la îndoială seriozitatea unor astfel de ameninţări, comitea „o adevărată erezie religioasă"[3].

Adesea, această ridiculizare se obţine prin construcţii savante bazate pe ceea ce ne străduim să criticăm. Aşa cum, în geometrie, raţionamentul prin reducere la absurd începe prin a presupune adevărată o propoziţie A pentru a arăta că consecinţele sale sunt contradictorii faţă de ceea ce a fost de altfel consimţit şi a trece de aici la adevărul lui non-A, tot aşa argumentarea cvasi logică, cea mai caracterizată de ridicol, va consta în a admite provizoriu o teză opusă celei pe care dorim să o apărăm, în a dezvolta consecinţele acesteia, în a arăta incompatibilitatea faţă de ceea ce credem de altfel, şi a pretinde să trecem de aici la adevărul tezei pe care o susţinem. Este ceea ce încerca Whately atunci când, într-un pamflet anonim, începea prin a admite ca fondat tipul de obiecţii invocate contra veracităţii Scripturii, extrăgea consecinţele şi sfârşea prin a nega existenţa lui Napoleon. Argumentarea care, ridiculizând procedeele criticii biblice, viza să

---

[1] PLATON, *Republica*, cartea VI, 505 *e*. Pentru argumentarea prin dublă ierarhie cf. al nostru § 76.

[2] LA BRUYÈRE, Bibl. de la Pléiade, *Dialogues sur le quiétisme*, I, p. 532; V, p. 576.

[3] Paul JANSON, *Discours parlementaires*, vol. I, p. 19 (6 iunie 1877).

inspire încredere în textul Scripturii, nu a avut succesul sperat, dar a părut amuzantă[1].

Asumarea provizorie prin care începe acest gen de raționament se poate traduce printr-o figură, *ironia*. Prin ironie „vrem să facem să se înțeleagă contrariul a ceea ce spunem"[2]. De ce acest subterfugiu? Pentru că avem de-a face în realitate cu o argumentare indirectă. Iată în legătură cu aceasta un frumos exemplu luat de la Demostene:

> Frumoasă recompensă au primit oretanii fiindcă s-au încrezut în prietenia lui Filip și l-au alungat pe Eufraios! Frumoasă recompensă a primit și poporul din Eretria fiindcă a îndepărtat pe ambasadorii voștri și s-au dat pe mâna tiranului Cleitarhos! Acum eretrienii îndură sclavia sub lovituri de bici și sunt răpuși![3]

Ironia este educativă[4] pentru că, dacă poporul din Oreos și eretrienii nu mai pot face nimic, poporul Atenei, în ceea ce-l privește, mai poate încă alege. Să ne amintim în legătură cu aceasta emoția cauzată în Belgia, în 1950, de un discurs în care Paul Reynaud vorbise despre „neutralitatea care i-a reușit atât de bine Belgiei în două reprize"[5]. Oratorul a declarat că nu dorise să critice Belgia, ci să arate că neutralitatea nu era o garanție, adică el admitea că, în ceea ce privește Belgia, fusese o constrângere materială sau psihologică în favoarea neutralității, păstrând ridicolul pentru auditorii săi francezi încă liberi să decidă.

Ironia presupune întotdeauna cunoștințe complementare pe tema faptelor, a normelor. În exemplul citat de Dumarsais: „Eu o declar deci, Quinaut este un Virgiliu"[6], afirmația ar fi incompatibilă cu normele admise și bine cunoscute. Ironia nu poate fi deci utilizată în cazurile în

---

[1] Cf. R. D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Part. I, cap. III, § 6, notă, p. 100.

[2] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 131.

[3] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Filipica a treia*, § 66. (Ed. rom.: In: *Pagini alese din oratorii greci*, Buc., Ed. pentru Literatură, 1969, pp 144-145.)

[4] Pentru rolul său în dialogul platonician, cf. R. SCHAERER, Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique, *Rev. de métaph. et de morale*, iul. 1941.

[5] Cf. ziarul *Le Soir* din 3 iunie 1950.

[6] BOILEAU, *Satire IX*, citat de DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 132.

care ne îndoim de opiniile oratorului. Aceasta îi dă ironiei un caracter paradoxal: dacă o folosim, este pentru că este util să argumentăm; dar pentru a o folosi este nevoie de un minimum de acord. Este ceea ce-l determină pe Baroja să spună că ironia are un caracter mai social decât umorul[1]. Acest aparent paradox nu este decât unul dintre aspectele, împins până la extremă, ale oricărei argumentări.

Ironia este cu atât mai eficace, cu cât se adresează unui grup bine delimitat[2]. Este concepția pe care ne-o facem despre convingerile unor medii, singura care ne dă posibilitatea să ghicim dacă anumite texte sunt sau nu ironice[3].

Uzajul ironiei este posibil în toate situațiile argumentative. Totuşi, unele dintre ele par a incita în mod deosebit la ironie. Vayson de Pradenne constată că, în controversele arheologice, apărătorii autenticității se servesc copios de ironie: astfel, Th. Reinach descrie o societate de falsificatori, unde toate deciziile sunt luate cu majoritate de voturi, societate care ar fi fabricanta tiarei lui Saitapharnes[4]. Este de înțeles ca ironia să fie mai ales procedeul apărării întrucât, pentru a fi înțeleasă, ea cere o cunoaştere prealabilă a pozițiilor oratorului; or, acestea au fost evidențiate de atac.

Dacă este adevărat că ridicolul joacă, în argumentare, un rol analog celui al absurdului în demonstrație, totuşi – şi aceasta este dovada că argumentarea nu este niciodată constrângătoare – putem cădea în ridicol, plasându-ne cu totul în opoziție cu o regulă admisă în mod obişnuit. Cel care cade în ridicol o sacrifică pe aceasta şi riscă un blam din partea grupului. Dar acest sacrificiu poate să nu fie decât provizoriu, dacă grupul consimte fie să admită excepții, fie să modifice regula.

---

[1] Pío BAROJA, *La caverna del humorismo*, p. 96.

[2] Cf. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 213-214, excelentă analiză a unui pasaj ironic din Boccaccio.

[3] Spre exemplu, scrisoarea lui Jdanov către Stalin, în J. HUXLEY, *Soviet genetics and world science*, pp. 230-234 (Post-scriptum II).

[4] VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, p. 538.

Este nevoie de îndrăzneală pentru a înfrunta ridicolul, de o anumită capacitate de a depăşi anxietatea, dar nu este suficient pentru a reuşi: pentru a nu cădea în ridicol, este nevoie de un prestigiu suficient de mare şi nu suntem niciodată siguri că el va fi astfel. Într-adevăr, căzând în ridicolul pe care îl stârneşte opoziţia nejustificată la o normă admisă, ne angajăm întreaga persoană, solidară cu acest act periculos, lansăm o provocare, provocăm o confruntare de valori cu final incert.

Cei care adoptă un nume injurios şi îşi fac o glorie din aceasta, cei care lansează o modă nouă sau care refuză, ca Gandhi, să se plieze pe obiceiurile Occidentului, când se găsesc acolo, cei care aderă la nişte opinii sau adoptă maniere de a se comporta ieşite din comun vor înceta să fie ridicoli când vor fi imitaţi întru totul. Prestigiul şefului se măsoară în capacitatea sa de a impune reguli ce par ridicole şi de a le face admise de către subordonaţi[1]. Pentru ca un enunţ contrar opiniei admise în mod curent să devină o teză care să merite să fie discutată, ar trebui să se bucure de sprijinul unui filosof important[2]. Un prestigiu supraomenesc ar fi necesar pentru a ne opune faptelor sau raţiunii: de unde forţa acelui *credo quia absurdum*. În mod normal argumentarea, lucrare a oamenilor, nu se opune decât la ceea ce nu este considerat obiectiv valabil. Opiniile despre care tratează ea nu sunt absolut indiscutabile, autorităţile care le afirmă sau le combat nu sunt cu totul inatacabile, iar soluţiile care vor fi acceptate, în ultimă instanţă, nu sunt cunoscute dinainte.

Maniera cea mai frecventă de a combate o regulă sau o normă admisă nu va consta doar într-un conflict de forţe, în faptul de a opune prestigiului de care se bucură regula pe acela al adversarilor acesteia. În mod normal, vom justifica această opoziţie, vom găsi motive pentru care în anumite circumstanţe, în situaţii anume, regula ar trebui să nu fie aplicată: îi vom restrânge influenţa şi sensul, graţie unei argumentări adecvate, din care va rezulta o ruptură a legăturilor admise, o reorganizare a noţiunilor. Vom examina îndelung aceste procedee de argumentare în acea parte a tratatului nostru consacrată disocierilor.

---

[1] Cf. ISOCRATE, *Discursuri*: *Busiris*, § 26.

[2] ARISTOTEL, *Topica*, cartea I, cap. 2, 104 b, 19-24.

§ 50. Identitate şi definiţie în argumentare

Una dintre tehnicile esenţiale ale argumentării cvasi logice este identificarea diverselor elemente care constituie obiectul discursului. Orice uzaj de concepte, orice aplicare a unei clasificări, orice recurgere la inducţie implică o reducere a unor elemente la ceea ce este identic şi interşanjabil în ele; dar noi nu vom numi această reducere *cvasi logică* decât atunci când această identificare de fiinţe, de evenimente sau de concepte nu este considerată nici drept întru totul arbitrară, nici evidentă, adică atunci când face sau poate face loc unei justificări argumentative. Vom distinge, printre procedeele de identificare, pe acelea care tind către o identitate completă şi pe altele care nu cer decât o identitate parţială a elementelor confruntate.

Procedeul cel mai caracteristic de identificare completă constă în utilizarea *definiţiilor*. Acestea, când nu fac parte dintr-un sistem formal, şi când pretind totuşi că identifică *definiens* cu *definiendum*, vor fi considerate, de noi, drept argumentare cvasi logică. Nu putem admite că aceste definiţii ar putea fi fondate pe evidenţa unor raporturi noţionale pentru că aceasta ar presupune claritatea perfectă a tuturor termenilor confruntaţi.

Pentru ca o definiţie să nu ne sugereze această identificare a termenilor pe care ea îi prezintă ca echivalenţi, trebuie să insiste pe distincţia lor, precum aceste definiţii prin aproximare sau prin exemplificare în care i se cere în mod expres cititorului să prezinte un efort de purificare sau de generalizare care să-i permită să străbată distanţa care separă ceea ce este definit de mijloacele utilizate pentru a-l defini.

Printre definiţiile care duc la identificarea a ceea ce este definit cu ceea ce îl defineşte, vom distinge, împreună cu Arne Naess[1], următoarele patru tipuri:

1) definiţiile normative, care arată felul în care dorim ca un cuvânt să fie utilizat. Această normă poate rezulta dintr-un angajament individual, dintr-un ordin destinat altora, dintr-o regulă despre care se crede că ar trebui să fie urmată de către toată lumea;

[1] Cf. A. NAESS, *Interpretation and Preciseness*, cap. IV.

2) definițiile descriptive, care arată care este sensul acordat unui cuvânt într-un anumit mediu la un anumit moment;

3) definițiile de condensare care indică elemente esențiale ale definiției descriptive;

4) definițiile complexe care combină, în manieră variată, elemente ale celor trei tipuri precedente.

Aceste definiții diferite ar fi fie recomandări, fie ipoteze empirice privind sinonimia lui *definiendum* cu *definiens*.

Printre definițiile normative, doar cele care se prezintă ca regulă obligatorie sunt susceptibile de a fi susținute sau combătute datorită argumentării; la fel stau lucrurile cu definițiile de condensare, despre care ne putem întreba în ce măsură indicațiile pe care le furnizează sunt sau nu esențiale. Cât despre definițiile descriptive, ele se vor bucura, atâta timp cât nu sunt contestate, de statutul de fapt.

Toate aceste definiții, şi posibilitățile argumentative pe care le furnizează, sunt încă necunoscute de majoritatea logicienilor a căror gândire continuă să evolueze în cadrul dihotomiei clasice a definițiilor reale şi nominale, primele fiind tratate drept propoziții susceptibile de a fi adevărate sau false, celelalte ca fiind pur arbitrare.

Iată un text caracteristic pentru J. St. Mill şi la care ar subscrie încă mulți logicieni contemporani:

> Aserțiunile referitoare la semnificația cuvintelor, printre care cele mai importante sunt definițiile, au locul lor, şi chiar unul indispensabil, în filozofie. Dar cum semnificația cuvintelor este esențialmente arbitrară, aserțiunile din această clasă nu sunt susceptibile nici de a fi adevărate, nici de a fi false şi, în consecință, nici de susținere, nici de respingere[1].

Mill optează pentru caracterul nominal, deci convențional şi arbitrar, al definițiilor, care, prin chiar acest lucru, ar scăpa de orice dovadă ca şi de orice tentativă de refutare. Dar este într-adevăr aşa? Dacă este adevărat că definițiile sunt arbitrare, în sensul că ele nu se impun cu necesitate, trebuie oare să considerăm că ele sunt arbitrare într-un sens mult mai puternic, care ar pretinde că nu ar fi motiv pentru

---

[1] J. ST. MILL, *Un sistem de logică deductivă şi inductivă*, vol. I (cartea II, cap. I, § 1), pp. 176-177.

a alege o definiție sau alta și că nu ar exista, deci, nici o posibilitate de a argumenta în favoarea lor? Or, nu numai că găsim la Mill o serie de raționamente care tind să facă să prevaleze definițiile sale despre cauză, despre interferență, despre inducție, dar găsim chiar, în lucrarea sa consacrată utilitarismului, o definiție a demonstrației destul de amplă pentru a acoperi raționamente de acest tip[1].

Ceea ce convinge de caracterul convențional al definițiilor este posibilitatea de a introduce cu totul în toate limbajele, chiar și uzuale, simboluri noi. Dar, dacă aceste semne noi sunt chemate pentru a îndeplini total sau parțial rolul de termeni vechi, caracterul arbitrar al definiției lor este iluzoriu - chiar dacă este vorba despre simboluri create *ad hoc*. El este și mai iluzoriu dacă *definiens* și *definiendum* sunt amândouă împrumutate din limbajul uzual. Când Keynes, în lucrările sale[2], propune o serie de definiții tehnice[3], acestea se pot îndepărta atât de mult de ideea pe care simțul comun și-o face despre noțiunile astfel definite, încât apar drept convenționale. Autorul le va modifica chiar de la o lucrare la alta[4]. Dar când definește pe de o parte beneficiul, pe de altă parte investiția, în așa fel încât observațiile și analizele sale să conducă la a arăta că egalitatea lor este mai importantă decât divergențele lor pasagere, interesul raționamentului său rezultă din aceea că apropiem termenii definiți de el de noțiuni uzuale, sau deja precizate de economiști, la clarificarea cărora contribuie analiza sa.

O teorie se poate pretinde pur convențională, și poate dori să bazeze pe această pretenție dreptul de a defini semnele după bunul său plac, dar, din momentul în care vizează o confruntare cu realul, din momentul în care ne propune să o aplicăm la situații cunoscute anterior, problema identificării noțiunilor pe care le definește ea cu cele din limbajul natural nu poate fi eludată. Dificultatea pe care am căutat să o evităm nu a putut fi decât transpusă pe un alt plan. Aceasta este

---

[1] *Idem, Utilitarismul*, p. 8.

[2] J. M. KEYNES, *A treatise on money*, 1930; *The general theory of employment interest and money*, 1936.

[3] Care ar putea fi apropiate de noțiunea carnapiană de „explicație"; cf. C. G. HEMPEL, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*; pp. 11-12.

[4] A se vedea, referitor la aceasta, *The general theory...*, pp. 60-61.

toată problema formalismului: sau acesta va furniza un sistem izolat, nu numai de aplicațiile sale, dar chiar și de o gândire vie care trebuie să-l înțeleagă și să-l mânuiască, adică să-l integreze în structuri mentale preexistente, sau va fi de interpretat și va opera cu identificări ce vor ține de argumentarea cvasi logică. Chiar dacă aceste identificări nu sunt contestate, într-o anumită perioadă a evoluției științifice, ar fi periculos, pentru un progres ulterior al gândirii, să le considerăm necesare și să le acordăm acest caracter de evidență pe care îl dăm afirmațiilor pe care nu ne este permis să le punem sub semnul întrebării. Acesta este unul dintre motivele adeziunii noastre la principiul revizibilității, susținut cu atâta vigoare de F. Gonseth[1].

Caracterul argumentativ al definițiilor apare clar atunci când ne aflăm în prezența unor definiții variate ale unui aceluiași termen dintr-o limbă naturală (sau chiar termeni considerați a fi echivalenți în diferite limbi naturale). Într-adevăr, aceste definiții multiple constituie fie elemente succesive ale unei definiții descriptive - și atunci utilizatorul unui termen trebuie să aleagă singur între ele -, fie definiții descriptive opuse și incomplete, definiții normative sau de condensare care sunt incompatibile. Unii autori, pentru a-și ușura sarcina și uneori pentru a evita discuții inoportune, se vor mulțumi să furnizeze nu condițiile suficiente și necesare, ci doar condițiile suficiente de aplicare ale unui termen[2]; dar enunțul acestor condiții, atașat de ceea ce se știe de altfel despre termenul respectiv, constituie totuși alegerea unei definiții.

Caracterul argumentativ al definițiilor se prezintă întotdeauna sub două aspecte intim legate, dar pe care trebuie totuși să le deosebim pentru că privesc două faze ale raționamentului: definițiile pot fi justificate, valorizate, cu ajutorul unor argumente; ele sunt argumente ele însele. Justificarea lor se va putea face prin mijloacele cele mai diverse: unul va recurge la etimologie[3], altul va propune substituirea

---

[1] F. GONSETH, *Dialectica*, 6, pp. 123-124.

[2] Exemplu la MORRIS, *Signs, Language and Behavior*, p. 12.

[3] Cf. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap X, § 55, pp. 48-49; cf. J. PAULHAN, *La preuve par l'étymologie*.

unei definiții prin condiții cu o definiție prin consecințe sau vice-versa[1]. Dar cei care argumentează în favoarea unei definiții vor dori cu toții ca aceasta să influențeze, printr-un aspect sau altul, uzajul noțiunii pe care, fără intervenția lor, am fi fost înclinați să o adoptăm, și mai ales relațiile noțiunii cu ansamblul sistemului de gândire, aceasta totuși fără a ne face să uităm complet uzajele și relațiile vechi. Or, la fel stau lucrurile când definiția este dată ca de la sine înțeleasă sau ca fiind impusă, precum definiția legală, și când rațiunile care militează în favoarea sa nu sunt explicitate. Uzajul noțiunii pe care vrem să o modificăm este în general ceea ce se numește uzajul ei normal. Astfel încât definiția unei noțiuni împrumutate din limbajul natural ridică implicit dificultățile inerente dublei definiții.

Când, la începutul *Eticii* sale, Spinoza definește cauza de sine drept „acel ceva a cărui esență acoperă existența, sau *(sive)* acel ceva a cărui natură nu poate fi cunoscută decât ca existentă"; când definește substanța ca „ceea ce este în sine și este conceput prin sine, adică *(hoc est)* acel ceva al cărui concept poate fi format fără a avea nevoie de conceptul despre altceva"[2], cuvintele *sive* și *hoc est* afirmă caracterul interșanjabil a două definiții diferite ale aceleiași noțiuni. De fapt, este vorba despre o identificare între trei noțiuni, cea de-a treia fiind furnizată prin uzajul termenului așa cum era el în vigoare pe vremea lui Spinoza, în special la cartezieni. În mod normal, o astfel de identificare cere, dacă nu o demonstrație, cel puțin o argumentare pentru a face să fie admisă. Când această identificare este pur și simplu afirmată, ne aflăm în cazul tipic al unui procedeu cvasi logic. Dar ceea ce face Spinoza în mod explicit, și poate fi deci remarcat și criticat chiar și de un logician care nu s-ar lega decât de text, fără a-l confrunta cu folosirea uzuală a noțiunilor, s-ar putea regăsi, cu un fel de a constata mai delicat, la toți cei care definesc cuvintele limbajului într-un fel care pare univoc, în timp ce cititorul nu se poate împiedica să identifice și cuvântul astfel definit cu același cuvânt, așa cum a stabilit tradiția lingvistică.

---

[1] Cf. definiția miracolului la S. WEIL, *L'enracinement*, pp. 225 și urm.

[2] SPINOZA, *Etica*, cartea I, def. I și III.

Remarcile noastre tind să arate că uzajul argumentativ al definițiilor presupune posibilitatea unor definiții multiple, împrumutate din uzaj sau create de autor, între care este indispensabil să se facă o alegere. Ele arată, de asemenea, că termenii puşi în relație sunt ei înşişi în interacțiune constantă, nu numai cu o multitudine de alți termeni din aceeaşi limbă sau din alte limbi care pot fi puse în raport cu prima, dar şi cu mulțimea de alte definiții posibile ale aceluiaşi termen. Aceste interacțiuni nu pot fi eliminate şi sunt chiar, în general, esențiale pentru rezultatul raționamentelor. Totodată, alegerea fiind făcută, fie că este prezentată ca de la sine înțeleasă, fie că este susținută de argumente, definiția utilizată este considerată expresie a unei identități, ba chiar singura satisfăcătoare în acest caz, iar termenii echivalenței, detaşați într-o oarecare măsură de legăturile şi de arierplanul lor, sunt considerați substituibili din punct de vedere logic: de aceea uzajul definiției, pentru a face ca un raționament să avanseze, ni se pare a fi tipul însuşi de argumentare cvasi logică.

§ 51. Analiticitate, analiză şi tautologie

O definiție fiind admisă, putem considera ca analitică egalitatea stabilită între expresiile declarate sinonime; dar această analiticitate va avea, în cunoaştere, acelaşi statut ca şi definiția de care depinde ea. Se vede imediat că dacă, prin judecată analitică, afirmând egalitatea a două expresii, dorim să concepem o judecată care să permită substituirea lor, de fiecare dată, una cu cealaltă, fără ca valoarea de adevăr a propozițiilor în care apar aceste expresii să fie modificată, analiticitatea unei judecăți nu poate fi afirmată în mod constant, fără riscul erorii, decât într-o limbă în care nu mai apare amenințarea ca noi uzaje lingvistice să fie introduse, adică, în definitiv, într-un limbaj formalizat.

În ciuda acestor restricții, asistăm, mai ales în Marea Britanie, la dezvoltarea unei mişcări filosofice inițiate de G. Moore, pentru care analiza propozițiilor constituie sarcina principală. J. Wisdom a putut distinge trei tipuri de analize: analiza materială, analiza formală şi

analiza filosofică[1]. Analizele materiale (ex.: „A este copilul lui B" înseamnă că „A este fiul sau fiica lui B") şi formală (ex.: Regele Franţei este chel" echivalează cu „există un individ şi numai unul care este rege al Franţei şi care este chel") ar rămâne la un acelaşi nivel al discursului, în timp ce analiza filosofică - pe care din acest motiv L. S. Stebbing o numeşte direcţională[2] (ex.: „Pădurea este foarte deasă" echivalează cu „copacii din această regiune sunt foarte apropiaţi unul de celălalt") - s-ar îndrepta într-un anumit sens; pentru Stebbing, ea ar conduce spre fapte fundamentale, pentru J. Wisdom, spre date senzoriale.

Distincţiile stabilite de Wisdom ni se pare că presupun deja o atitudine filosofică. Trebuie, dimpotrivă, din punct de vedere argumentativ, să subliniem că *orice* analiză este direcţională, în sensul că ea operează într-o anumită direcţie. Alegerea acesteia este determinată de căutarea adeziunii interlocutorului. Într-adevăr, în afară de tratatele de logică, nu se practică analiză fără a-ţi propune un scop precis[3]. Când va fi vorba despre analiză tehnică conformă cu exigenţele unei discipline, ea se va îndrepta către elementele pe care această disciplină le consideră fundamentale; o analiză nontehnică se va adapta auditoriului şi poate lua deci direcţiile cele mai variate, conform obiectelor de acord admise de acesta din urmă. A dori să impui auditoriului filosofic criterii de fapt sau de adevăr, pe care el ar trebui să le admită fără discuţie, înseamnă deja să te bazezi pe o filozofie particulară şi să raţionezi în cadrele stabilite de ea[4].

Orice analiză, în măsura în care ea nu se prezintă ca pur convenţională, poate fi considerată o argumentare cvasi logică, utilizând fie definiţii, fie o procedură prin enumerare, care limitează exensiunea unui concept la elementele enumerate.

De aceea, în afara unui sistem formal, analiza nu poate fi niciodată definitivă, nici exhaustivă. Max Black îi reproşează pe drept lui Moore

---

[1] J. WISDOM, Logical constructions, *Mind*, 1931 la 1933, şi A. H. S. COOMBE-TENNANT, Mr. Wisdom on philosophical Analysis, *Mind*, oct. 1936.

[2] L. S. STEBBING, The method of Analysis in metaphysics, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXIII, 1932-33.

[3] Cf. K. BRITTON, *Communication*, p. 139.

[4] Cf. Discuţia despre fapte şi adevăruri din § 16.

că nu indică nici o metodă de a realiza analizele pe care le preconizează, nici de a recunoaşte exactitatea lor[1]. În realitate, această exactitate nu ar putea nici măcar fi postulată, dacă pretindem că reproducem sensul noţiunilor unui limbaj natural.

Dacă analiza ar părea indiscutabilă, garantată în întregime, nu i-am putea reproşa că nu ne învaţă nimic nou? Orice argumentare cvasi logică, căreia i se recunoaşte caracterul evident şi chiar necesar, riscă astfel ca, în loc să fie criticată drept slabă şi neconcludentă, să fie atacată ca lipsită total de interes, pentru că nu ne învaţă nimic nou: o astfel de afirmaţie va fi calificată drept *tautologie*, pentru că rezultă din sensul însuşi al termenilor utilizaţi.

Iată un text de Nogaro, care ilustrează acest procedeu:

> Timp îndelungat clasicii au afirmat că deprecierea, sau scăderea valorii monedei, *provoacă* creşterea preţurilor, fără a fi atenţi la faptul că scăderea valorii monedei (în raport cu mărfurile) şi creşterea preţurilor sunt două expresii inversate ale unui aceluiaşi fenomen şi că avem aici, în consecinţă, nu o relaţie de la cauză la efect, ci o tautologie[2].

Acuzaţia de tautologie înseamnă a prezenta o afirmaţie ca rezultat al unei definiţii, al unei convenţii pur lingvistice şi nu ne învaţă nimic despre legăturile empirice pe care le poate avea un fenomen cu altele şi pentru studierea cărora o cercetare experimentală ar fi indispensabilă. Ea presupune că definiţiile sunt arbitrare, lipsite de interes ştiinţific şi independente de experienţă. Dar, în măsura în care lucrurile nu stau astfel, în care definiţiile sunt legate de o teorie care poate aduce puncte de vedere originale, acuzaţia de tautologie îşi pierde din greutate. Într-atât încât Britton asimilează legea naturală cu tautologia. El dă exemplul unui metal necunoscut, recent definit cu ajutorul unor teste care permit decelarea prezenţei lui; ulterior, este izolat şi i se determină punctul de fuziune; noua proprietate este încorporată în definiţie şi capătă aici o importanţă primordială: „Marea descoperire, scrie Britton, a devenit o simplă tautologie"[3]. Odată devenită tautologie, afirmaţia se

---

[1] Max BLACK, *Philosophical Analysis*, Introduction.

[2] B. NOGARO, *La valeur logique des théories économiques*, pp. 12-13.

[3] K. BRITTON, *Communication*, p. 179.

integrează într-un sistem deductiv, poate fi considerată drept analitică şi necesară şi nu mai pare a fi legată de riscurile unei generalizări empirice.

Aşa se face că o calificare de tautologie, aplicată unei propoziţii, o izolează pe aceasta de contextul care a permis elaborarea noţiunilor pe care se sprijină. Când acestea din urmă sunt integrate în gândirea vie care a permis elaborarea lor, se constată că ele nu se caracterizează nici prin necesitatea proprie unui sistem formalizat, nici prin trivialitatea de care sunt acuzate într-o discuţie nonformală, ci că statutul lor este legat de cel al definiţiilor care le servesc drept fundament.

Atunci când, într-o discuţie nonformală, tautologia pare evidentă şi voită, ca în expresiile de tipul „un ban este un ban", „copiii sunt copii", ea va trebui să fie considerată o figură. Se utilizează atunci o identitate formală între doi termeni care nu pot fi identici dacă enunţul trebuie să aibă un oarecare interes. Interpretarea figurii, pe care o vom numi *tautologie aparentă*, cere deci un minimum de bunăvoinţă din partea auditoriului.

Aceste enunţuri au suscitat de mult timp atenţia teoreticienilor stilului. Văzând că cei doi termeni trebuiau să aibă o semnificaţie diferită, ei au făcut din aceste tautologii cazuri particulare ale altor figuri: conform lui Vico, în figura numită *plocă* („Ah! Corydon, Corydon") acelaşi termen este folosit pentru a semnifica persoana şi pentru a semnifica comportamentul (sau lucrul şi proprietăţile sale)[1]; în opinia lui Dumarsais în „un tată este întotdeauna un tată" cel de-al doilea termen este un substantiv luat ca adjectiv[2]; după Baron, este o *silepsă oratorică*, unul dintre cuvinte fiind la sensul propriu, celălalt la figurat[3].

Mai puţin preocupaţi de figuri, modernii analizează acest gen de expresii în funcţie de preocupările lor. Printre remarcile cele mai interesante, să le citâm pe cele ale lui Morris care subliniază distincţia

[1] VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 142.
[2] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 137.
[3] BARON, *De la Rhétorique*, p. 337.

dintre mod formal şi funcţie de evaluare[1], pe cele ale lui Hayakawa pentru care este o manieră de a impune directive de clasificare[2] şi, în sfârşit, pe cele ale lui J. Paulhan, care a perceput foarte bine valoarea argumentativă a unor astfel de expresii, dar ar vedea aici fără dificultate un paradox al raţiunii[3].

Aceste propoziţii, pentru că sunt tautologice, incită la distincţia între termeni. Dar ar fi fals să credem că sensul exact al acestora este fixat dinainte sau, mai ales, că relaţia dintre termeni este întotdeauna aceeaşi. Formula de identitate ne pune pe calea unei diferenţe, dar nu specifică pe ce trebuie să ne fixăm atenţia. Ea nu este decât o manieră formală a procedeului care constă în a valoriza ceva în mod pozitiv sau negativ printr-un pleonasm, de care *Les Ana de Madame Apremont* ne dă un frumos exemplu:

> Când văd tot ceea ce văd, gândesc ceeace gândesc[4].

Aici, ca în repetiţie, cel de-al doilea enunţ al termenului este cel care poartă valoarea[5].

Să notăm că obligaţia de a diferenţia termenii, în loc să apară din preocuparea de a da un sens unei tautologii care exprimă o identitate, poate apărea dintr-o altă figură cvasi logică, bazată pe *negarea unui termen prin el însuşi*, deci pe o contradicţie: „Un ban nu este un ban" poate juca acelaşi rol ca „un ban este un ban". *Identitatea contradictoriilor* înseamnă a pune pe acelaşi plan, spre exemplu, celebra maximă a lui Heraclit:

> Nimeni nu se scaldă de două ori în acelaşi râu[6].

Tautologiile şi contradicţiile au un aspect cvasi logic pentru că, la prima vedere, termenii sunt trataţi ca fiind univoci, ca fiind susceptibili de a se identifica, de a se exclude. Dar, după interpretare, apar diferenţele.

---

[1] Ch. MORRIS, *Signs, Language and Behavior*, p. 171.
[2] S. I. HAYAKAWA, *Language in Thought and Action*, pp. 213-214.
[3] J. PAULHAN, *Entretien sur des faits divers*, p. 145.
[4] M. JOUHANDEAU, *Les Ana de Madame Apremont*, p. 61.
[5] Cf. § 42: Figurile alegerii, ale prezenţei şi ale comuniunii.
[6] V. mai departe § 94: Enunţuri care incită la disociere.

Acestea pot fi cunoscute înaintea argumentării. În *antanaclază* nu mai este vorba decât de o folosire a omonimiei:

Să fiu iubit îmi este scump cu condiția să nu coste scump[1].

Aici cunoașterea uzajelor lingvistice furnizează imediat soluția. Dar în tautologiile de identitate diferența nu este în general fixată. Urmând fără îndoială modele deja cunoscute, putem crea o mare varietate de diferențieri și putem stabili între termeni o mare varietate de relații.

Dacă unele dintre aceste identități pot juca rolul de maxime („o femeie este o femeie" poate fi o manieră de a afirma că o femeie trebuie să se comporte ca o femeie), ele nu-și dobândesc semnificația argumentativă decât atunci când sunt aplicate la o situație concretă, singura care dă acestor noțiuni semnificația particulară adecvată.

§ 52. Regula de justiție

Argumentele pe care le vom analiza în acest paragraf și în următorul se referă nu la o reducere completă la identitatea elementelor care sunt confruntate unele cu altele, ci la o reducere parțială care să permită tratarea lor ca interșanjabile dintr-un anumit punct de vedere.

Regula de justiție cere aplicarea unui tratament identic unor ființe sau unor situații care sunt integrate unei aceleiași categorii. Raționalitatea acestei reguli și validitatea care i se recunoaște se leagă de principiul de inerție, din care rezultă mai ales importanța acordată precedentului[2].

Pentru ca regula de justiție să constituie fundamentul unei demonstrații riguroase, obiectele la care se aplică ea ar fi trebuit să fie identice, adică complet interșanjabile. Dar, de fapt, nu este niciodată așa. Aceste obiecte diferă întotdeauna printr-un aspect, iar marea problemă, cea care suscită majoritatea controverselor, este de a decide dacă diferențele constatate sunt sau nu neglijabile sau, în alți termeni, dacă obiectele nu diferă prin caracterele considerate esențiale, adică

[1] VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 142.

[2] Cf. § 27: Acorduri proprii fiecărei discuții.

singurele de care trebuie să se țină cont în administrarea justiției. Regula de justiție recunoaşte valoarea argumentativă a faptului că unul dintre noi a numit justiția formală, conform căreia „indivizii dintr-o aceeaşi categorie esențială trebuie să fie tratați în acelaşi fel"[1]. Justiția formală nu precizează nici când două obiecte fac parte dintr-o aceeaşi categorie esențială, nici care este tratamentul care trebuie să li se acorde. De fapt, în orice situație concretă, o clasificare prealabilă a obiectelor şi existența unor precedente referitoare la modul de a le trata vor fi indispensabile. Regula de justiție va furniza baza care să permită trecerea de la cazuri anterioare la cazuri viitoare, ea este cea care va permite prezentarea utilizării precedentului sub forma unei argumentări cvasi logice.

Iată un exemplu de utilizare a regulii de justiție în argumentare; îl luăm de la Demostene:

> Oare ei ar pretinde că un tratat este valabil, dacă e potrivnic cetății noastre, în timp ce, dacă ne aduce siguranță, ei ar refuza să-l recunoască? Vi se pare drept?
>
> Hm? Dacă ceva din ceea ce am jurat este favorabil dușmanilor noştri, dar dăunător nouă, ei îi vor afirma validitatea; iar dacă, dimpotrivă, există acolo o stipulare în acelaşi timp justă şi avantajoasă pentru noi, dar defavorabilă lor, ei se cred obligați să o combată neîncetat![2]

Dacă nici atenienii, nici adversarii lor nu se bucură de o situație privilegiată, regula de justiție cere ca comportamentul unora şi al altora, ca părți într-o convenție, să nu fie diferit. Apelarea la această regulă prezintă un aspect de raționalitate indubitabil. Când se afirmă coerența unei conduite, se va face aproape mereu aluzie la respectarea regulii de justiție.

Aceasta presupune identificarea parțială a indivizilor prin inserarea lor într-o categorie şi aplicarea tratamentului prevăzut pentru membrii acestei categorii. Or, la fiecare dintre aceste puncte s-ar putea referi critica şi ar putea să împiedice caracterul constrângător al concluziei.

---

[1] Ch. PERELMAN, *De la justice*, p. 27.

[2] DEMOSTENE, *Discursuri: Despre tratatul cu Alexandru*, § 18.

Întregul roman al lui Virgil Gheorghiu, *Ora 25*, este un protest împotriva mecanicizării oamenilor, împotriva dezindividualizării acestora prin inserarea lor în categorii administrative. Iată un pasaj în care umorul lui macabru se revoltă împotriva unei astfel de reduceri:

> Aceste fracțiuni de oameni, care nu au decât părți de trupuri, primesc aceleași porții de mâncare ca prizonierii întregi. Este o mare nedreptate. Propun ca acestor prizonieri să li se dea mâncare proporțional cu bucățile de corp pe care le mai posedă[1].

Pentru a arăta caracterul arbitrar al tuturor clasificărilor administrative, autorul introduce o sugestie bufonă, propune să se introducă un element oribil, mutilarea; el încearcă astfel să ridiculizeze clasificările stabilite care nu-i tratează pe oameni ca indivizi, conform unui spirit de milostenie și de dragoste, ci ca pe membri interșanjabili ai unei clase.

Cealaltă critică, cea care privește maniera de a utiliza regula de justiție, se poate ilustra plecând de la raționamentul prin care Locke speră să-i invite pe concetățenii lui la mai multă toleranță:

> Nici un om nu se plânge de proasta administrare a afacerilor vecinului său. Nici un om nu se irită împotriva altuia pentru o eroare comisă când își seamănă câmpul sau când își căsătorește fiica. Nimeni nu-l pedepsește pe un risipitor care-și consumă averea în taverne... Dar dacă vreun om nu frecventează Biserica, dacă nu-și adaptează acolo perfect conduita la ceremoniile obișnuite sau dacă nu-și aduce copiii să fie inițiați în misterele sacre ale vreunei congregații, aceasta dă imediat naștere unui scandal[2].

Locke ar dori să fie aplicată aceeași regulă pentru treburile religioase ca și pentru cele civile și se servește de toleranța obișnuită, în epoca sa, în ceea ce le privește pe acestea din urmă, pentru a incita la aceeași toleranță în chestiuni religioase. Dar astăzi s-ar ezita în fața asimilării acestor situații diferite, de teama ca ea să nu conducă la o intervenție a statului în probleme de conștiință, analoge dirijismului

---

[1] C. Virgil GHEORGHIU, *La vingt-cinquième heure*, p. 274. (Ed. rom.: *Ora 25*, Editura Gramar, București, 2004, p. 194; *n.t.*)

[2] LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 136.

care caracterizează mai multe sectoare ale vieții economice. Aplicarea regulii de justiție, ca urmare a unei asimilări prealabile a două tipuri de situații, poate duce la rezultate foarte diferite de cele dorite. Regula, pur formală, presupune, pentru aplicarea ei, o sprijinire în concret, legată de opinii şi de acorduri rareori indiscutabile.

§ 53. Argumentele reciprocității

Argumentele reciprocității încearcă să aplice acelaşi tratament la două situații care sunt una pandantul celeilalte. Identificarea situațiilor, necesară pentru ca regula de justiție să fie aplicabilă, este aici indirectă, in sensul că ea reclamă intervenția noțiunii de simetrie.

O relație este simetrică, în logica formală, când conversa ei este identică, adică atunci când aceeaşi relație poate fi afirmată între *b* şi *a* ca între *a* şi *b*. Ordinea antecedentului şi a consecventului poate fi deci inversată.

Argumentele reciprocității realizează asimilarea unor situații considerând că anumite relații sunt simetrice. Această intervenție a simetriei introduce în mod evident dificultăți particulare în aplicarea regulii de justiție. Dar, de altfel, simetria facilitează identificarea între acte, între evenimente, între indivizi, pentru că ea pune accentul pe un anumit aspect care pare a se impune chiar pe motivul simetriei evidențiate. Acest aspect este astfel prezentat ca esențial.

Printre exemplele de argumente pe care Aristotel le considera deja ca provenind din „relațiile reciproce", îl găsim pe cel al publicanului Diomedon spunând despre impozite:

> Într-adevăr, dacă nici pentru voi nu este ruşinos cumpăratul, nici pentru noi vândutul[1].

Quintilian dă ca exemplu de acelaşi tip propoziții „care se confirmă reciproc":

> Ceea ce este demn să înveți de la alții, este demn şi să înveți pe alții[1].

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 23, 1397*a*. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2004, p. 269; *n.t.*)

Printr-un raționament de aceeași natură, La Bruyère îi condamnă pe creștinii care asistă la spectacole, întrucât actorii sunt excomunicați tocmai pentru că dau aceste spectacole[2].

Aceste argumente ale reciprocității, bazate pe raporturile dintre antecedentul și consecventul unei relații, par a fi, mai mult decât orice alte argumente cvasi logice, în același timp formale și fondate pe natura lucrurilor. Simetria este presupusă cel mai adesea prin însăși calificarea situațiilor.

Această influență a calificării este evidentă în anumite argumente în care ea este singura care impune simetria invocată, precum acest argument al lui Rousseau:

> Dacă nu e mamă, nu e copil. Între ei sunt îndatoriri reciproce; dacă o parte nu le îndeplinește, și cealaltă le va da uitării[3].

Argumentele reciprocității pot fi, de asemenea, rezultatul transpunerii punctelor de vedere, transpunere care permite recunoașterea, prin intermediul simetriei lor, a identității unor anumite situații.

Posibilitatea de a efectua astfel de transpuneri este considerată de Piaget și, după el, de unii psihiatri drept una din aptitudinile umane primordiale[4]. Ea permite relativizarea situațiilor care fuseseră considerate până atunci privilegiate, dacă nu unice. Întrucât noi găsim ciudate obiceiurile persanilor, aceștia din urmă nu ar trebui să se mire de ale noastre? Obiceiurile ridicole din țări utopice, descrise cu complezență, ne determină să reflectăm asupra acelora dintre uzajele noastre care le seamănă și să le considerăm tot atât de ridicole.

Să notăm că, sub aparența de a face dreptate punctului de vedere al celuilalt, aceste argumente adoptă adesea punctul de vedere al unui terț, în raport cu care s-ar stabili simetria; intervenția acestui terț este

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cart. V, cap. X, § 78. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, vol. II, cartea V, cap. X, § 78, p. 57; *n.t.*)

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 21, p. 432. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, București, 1968, *Despre câteva uzanțe*, p. 228; *n.t.*)

[3] ROUSSEAU, *Emile*, p. 18. (Ed. rom.: Moldova, Iași, 1998, 54, p. 42; *n.t.*)

[4] J. PIAGET, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, pp. 252 și urm.; *La causalité physique chez l'enfant*, pp. 278-280; cf. Ch. ODIER, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, pp. 263-268.

cea care permite eliminarea unor factori, precum prestigiul unuia dintre interesați, capabili să falsifice simetria.

Adesea o transpunere, care face să fie reluată simetria (puneți-vă în locul ei!), servește drept bază pentru ceea ce se consideră a fi o aplicație întemeiată de regula de justiție: cel care a fost generos când era bogat, milostiv când era puternic va fi, se pare, în drept să apeleze la generozitate și la milostenie, când norocul l-a părăsit[1].

Unele reguli morale se stabilesc în funcție de simetrie: Isocrate îi laudă pe atenieni pentru că:

> Ei aveau față de cei slabi aceleași sentimente pe care le pretindeau pentru ei înșiși de la cei puternici[2].

Preceptele de morală umanistă, fie că este vorba despre enunțuri iudeo-creștine („Nu fă altuia ceea ce nu ai vrea să ți se facă ție") sau de imperativul categoric al lui Kant („Acționează în așa fel încât maxima voinței tale să valoreze întotdeauna și ca principiu al unei legislații universale"), presupun că nici individul, nici regulile sale de acțiune nu se pot aștepta la o situație privilegiată și că, dimpotrivă, el este guvernat de un principiu de reciprocitate, care pare rațional, pentru că este cvasi logic.

Acest principiu de reciprocitate, întemeiat pe o simetrie de situații, poate servi drept argument, chiar și atunci când situația la care ne referim nu este prezentată decât ca ipoteză. Așa se face că Demostene, când îi incită pe atenieni la acțiune contra lui Filip, își imaginează ceea ce Filip ar fi întreprins împotriva acestora dacă ar fi fost în locul lor:

> (...) Apoi nu vă năvălește oare sângele în obraz dacă voi nu veți îndrăzni, când vi se oferă o ocazie prielnică, să faceți lui Filip tot răul pe care ni l-ar pricinui și el îndată ce ar fi în stare?[3]

În altă parte, el cere atenienilor să ia în considerare ipoteza în care, Eschin fiind cel care acuză, iar Filip judecătorul, el, Demostene, s-ar

---

[1] Cf. *Retorica pentru Herennius*, cartea II, § 25.

[2] ISOCRATE, *Discursuri: Panegiricul Atenei*, § 81. (Ed. rom.: In: *Pagini alese din oratorii greci*, Ed. Pentru Literatură, Buc., 1969, vol. I. Trad. Andrei Marin; *n.t.*)

[3] DEMOSTENE: t.l, *Première Olynthienne*, § 24.

comporta precum Eschin şi l-ar judeca pe Eschin aşa cum ar fi fost el însuşi judecat de Filip[1].

Portretul diplomatului schiţat de La Bruyère, al cărui obiectiv ar fi întotdeauna înşelătoria, corespunde unei viziuni destul de obişnuite. Dar şmecheriile descrise cu îngăduinţă nu sunt decât moduri de a se servi de simetrii de situaţie; sarcina diplomatului este de a-şi atinge scopurile din bune motive: argumentul reciprocităţii, dacă nu este întotdeauna exprimat, este unul dintre pivoţii unei diplomaţii care se exercită de la egal la egal; or, tocmai acestui caz ideal îi corespunde descrierea clasică a lui La Bruyère[2].

Uneori, identificarea unor situaţii rezultă din aceea că două acte, deşi distincte, au contribuit la un acelaşi efect:

> „Eu, am acuzat, voi aţi condamnat" este o replică celebră a lui Domitius Afer[3].

Două conduite complementare, în sensul că ele constituie amândouă o condiţie necesară realizării unui anumit efect, pot ocaziona utilizarea argumentului simetriei. Un exemplu de astfel de mod de a argumenta se găseşte în demersul ministrului Statelor Unite la Haga, în trecere prin Bruxelles în timpul primelor săptămâni ale revoluţiei de la 1830, cu scopul de a obţine, de la guvernul belgian, exportul mărfurilor aparţinând ţărilor neutre şi depozitate la Anvers. Pentru a fi eficientă, această autorizaţie ar fi trebuit să fie acordată şi de regele Olandei. De aici argumentarea diplomatului american care le spune belgienilor: „Dacă voi daţi autorizaţia iar regele Olandei o refuză, ce prestigiu moral ar rezulta de aici pentru voi! Iar dacă voi refuzaţi autorizaţia, iar regele Olandei o acordă, ce prestigiu va rezulta pentru el din aceasta!"[4].

---

[1] DEMOSTENE, *Asupra ambasadei necredincioase*, § 214.

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele, Despre suveran sau despre cârmuire*, 12, pp. 295 şi urm. (Ed. rom.: Editura pentru literatură, Buc., 1968, pp. 16-21; *n.t.*)

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. X, § 79. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, p. 57; *n.t.*)

[4] Conform scrisorii ministrului W. P. Preble către Martin van Buren, secretar de stat, din 16 nov. 1830, reprodusă în Sophie PERELMAN, Introduction aux

Argumentarea cvasi logică devine posibilă cu condiția să se uite tot ceea ce diferențiază situațiile și să fie reduse la ceea ce le face simetrice.

Unele argumentări cvasi logice pot utiliza un alt tip de simetrie rezultând din aceea că două acțiuni, două conduite, două evenimente sunt prezentate ca fiind unul inversul celuilalt. Conchidem de aici că ceea ce se aplică unuia - mijloace necesare pentru a-l realiza, evaluare, natura evenimentului - se aplică și celuilalt.

Iată un pasaj din *Pro Oppio*, citat de Quintilian:

> Pe cei ce nu i-a putut aduce, fără voia lor, în provincie, cum i-a putut reține acolo fără voia lor?[1]

Panseul cunoscut al lui Pascal:

> Puține lucruri ne consolează pentru că puține ne mâhnesc[2]

își trage forța din chiar persuasiunea acestei simetrii.

În același fel Calvin, plecând de la dogma mântuirii speciei umane prin moartea lui Iisus Hristos, găsește în ea un argument care îi permite să precizeze forța dogmei păcatului originar, căruia sacrificiul lui Iisus trebuia să-i combată efectele:

> Ce prostii spun însă pelagienii în legătură cu această problemă? Că păcatul lui Adam s-a propagat prin imitare? Oare atunci dreptatea lui Cristos ne slujește doar ca exemplu care ne-a fost pus înainte pentru a-l imita? Cine poate să sufere un astfel de sacrilegiu! Dacă însă este mai presus de orice controversă faptul că dreptatea lui Cristos, și prin ea viața Lui, sunt ale noastre prin comunicare, decurge imediat de aici că ambele au fost pierdute în Adam doar pentru a fi redobândite în Cristos și că păcatul și moartea s-au strecurat prin Adam doar ca să fie abolite prin Cristos[3].

---

relations diplomatiques entre la Belgique et les Etats-Unis, *Bull. de la Commission royale d'Histoire*, Bruxelles, 1949, p. 209.

[1] QUINTILIAN, vol. II, cartea V, cap. X, § 76. (Ed. rom. : *Arta oratorică*, Minerva, București, 1974, p. 56; *n.t.)*

[2] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, 175 (25), p. 869 (136 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Aion, Oradea, 1998, p. 208; *n.t.*)

[3] CALVIN, *Institution de la religion clir étienne*, cart. II, cap. I, § 6. (Ed. rom.: *Învățătura religiei creștine*, Cartea Creștină, Oradea, 2003, pp. 354-355; *n.t.*)

Un anumit uzaj al argumentului reciprocității, pentru că el duce la incompatibilități, obligă la a reconsidera situația în ansamblul ei. Pascal ne va incita la aceasta, în legătură cu iezuiții:

> Dumneata te străduiești să le fii favorabil, arătând că ei dețin ideile lor de la acei pateri care se conformează principiilor evanghelice și că ceilalți le sunt opuși; și de aici tragi concluzia că acele idei, largi, nu aparțin întregii Societăți. Sunt de acord, căci dacă ar fi așa, ei n-ar tolera pe cele care sunt atât de contrare. Dar, deoarece au și pe unii partizani ai unei doctrine atât de libere, trebuie să admiți că spiritul Societății nu este cel al severității creștine; căci dacă ar fi așa, n-ar tolera pe cei care sunt atât de opuși[1].

Majoritatea exemplelor pe care anticii ni le dau despre *argumentarea prin contrarii* conduc la o generalizare care pornește de la o situație particulară și pretinde să se aplice același tratament situației simetrice:

> Dacă, într-adevăr, nu este drept a se ajunge la mânie împotriva celor care au făcut un rău, nevoit, nici nu se cuvine a fi îndatorat celui care are bunăvoință, dacă acel cineva face vreun bine fiindcă este constrâns[2].

Găsim un argument analog într-un tratat din secolul al XVIII-lea:

> Cum se poate susține că, pe baza unei probe satisfăcătoare, Judecătorul trebuie să-l condamne pe cel nevinovat căruia în sinea lui i-ar cunoaște nevinovăția; și că, în absența unor probe satisfăcătoare, el nu trebuie să-l absolve pe Vinovat, când chiar și în forul lui interior ar avea cunoștință de crima acestuia[3]?

Uzajul argumentului reciprocității stă la baza unei generalizări frecvente în filozofie, ca aceea care afirmă că tot ce se naște piere,

---

[1] PASCAL, *Scrisori provinciale, Scrisoarea a V-a*, p. 473. (Ed. rom.: Mondero, București, 1998, p. 76; *n.t.*)

[2] ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, 1397 *a*,. (Ed. Rom.: Editura IRI, București, 2004, p. 267; *n.t.*)

[3] GIBERT, *Jugements des savants sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique*, vol. III, p. 154.

trecând astfel de la naşterea unei fiinţe la contingenţa ei[1]. Montaigne extrage de aici o lecţie de morală:

> Este o nebunie la fel de mare să plângem că nu vom mai trăi de acum într-o sută de ani, ca şi să plângem că nu trăiam acum o sută de ani[2].

Această lecţie este ea valabilă? Avem aici un abuz de argument de simetrie? Care sunt limitele dincolo de care aplicarea acestui argument devine inadmisibilă? Ne putem da seama cu claritate de transgresarea lor când uzajul acestui argument produce un efect comic. Iată una dintre rarele întâmplări care au provocat, se pare, râsul lui Kant:

> La Surat, un englez deschide o sticlă de bere englezească, care face spumă din abundenţă. Un indian, mirându-se, este întrebat ce găseşte atât de ciudat în asta. „Ce mă uimeşte nu este atât faptul că treaba aia iese din sticlă, răspunde băştinaşul, ci că voi aţi putut-o face să intre acolo"[3].

Această întâmplare comică aminteşte de pasajul din *Pro Oppio* citat mai sus; ea pare a fi caricatura lui.

Laurence Sterne exploatează într-o manieră conştientă acest filon, comicul de argumentare, într-un pasaj din al său *Tristram Shandy*:

> – Dar cui i-a trecut vreodată prin cap, strigă Kysarcius, să se culce cu bunică-sa?
>
> – Tânărul gentleman, răspunse Yorick, despre care vorbeşte Selden, care nu numai că s-a gândit la asta, dar şi-a justificat intenţiunea faţă de taică-său, prin argumentul luat din legea talionului: „Dacă te culci, domnule, cu maică-mea, spunea băiatul, de ce nu m-aş culca şi eu cu a dumitale?" Acesta este un *argumentum commune*, adaose Yorick[4].

Argumentele reciprocităţii, cum vedem în aceste exemple comice, nu pot fi utilizate întotdeauna, căci identificarea situaţiilor, valabilă din

---

[1] Cf. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. X, § 79 şi ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, 1399 *b*, entimema XVII. Cf. § 48: Tehnici care vizează prezentarea tezelor drept compatibile sau incompatibile.

[2] MONTAIGNE, *Eseuri*, cartea I, cap. XX., p. 105.

[3] Citat după Ch. LALO, *Esthétique du rire*, p. 159.

[4] L. STERNE, *Viaţa şi opiniunile lui Tristram Shandy*, cartea IV, cap. XXIX, p. 275. (Ed. rom.: Polirom, Iaşi, 2004, p. 252; *n.t.*)

punctul de vedere în care ne plasăm, poate neglija totuşi diferenţe esenţiale. Respingerea acestui fel de argumente va rezulta din dovada asimetriei a două situaţii. Aristotel evidenţia deja anumite paralogisme de reciprocitate în legătură cu acţiuni suferite şi executate[1]; alţii vor arăta că există noţiuni care nu pot fi aplicate în mod normal decât unor anumite situaţii, precum, conform lui Ryle, noţiunea de act voluntar, pe care filosofii ar fi extins-o în mod nejustificat de la actele reprobabile la actele meritorii[2]. Adesea, vom respinge simetria pentru că vom atribui uneia dintre situaţii o valoare excepţională: ceea ce contribuie la ceva bun este în general mai puţin apreciat decât ceea ce evită ceva rău.

Condiţiile de aplicare a unor astfel de argumentări nu sunt deci pur formale: ele rezultă dintr-o apreciere asupra importanţei elementelor care deosebesc situaţii considerate totuşi simetrice faţă de un anumit punct de vedere. Uneori, simetria de situaţie este evocată în mod ironic cu singurul scop de a o putea nega. Ca în acest discurs cules de Jouhandeau:

> Lévy, dacă aş fi ştiut că eşti atât de bogat, nu te iubesc, dar tu ai fi fost cel care te-ai fi căsătorit cu mine, şi nu Raymond; eu te-aş fi înşelat cu el până când te-aş fi furat, iar când am fi putut fi fericiţi împreună fără tine, te-aş fi părăsit; dar totul s-a întâmplat altfel: sunt soţia lui şi degeaba ai fi mai bogat decât eşti, nici pentru aur şi nici pentru argint pe Raymond al meu nu l-aş înşela cu tine[3].

§ 54. Argumentele tranzitivităţii

Tranzitivitatea este o proprietate formală a unor relaţii care permite trecerea de la afirmaţia că aceeaşi relaţie există între termenii *a* şi *b* şi între termenii *b* şi *c*, la concluzia că ea există între termenii *a* şi *c*: relaţiile de egalitate, de superioritate, de incluziune, de ascendenţă sunt relaţii tranzitive.

Tranzitivitatea unei relaţii permite demonstraţii conform legii, dar, când tranzitivitatea este contestabilă sau când afirmarea ei cere

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, 1397 *a*.
[2] G. RYLE, *The concept of mind*, pp. 71-74.
[3] M. JOUHANDEAU, *Un monde*, p. 251.

modificări, precizări, argumentul tranzitivității este de structură cvasi logică. Așa se face că maxima „prietenii prietenilor noștri sunt prietenii noștri" se prezintă drept afirmația că prietenia este, pentru cel care rostește această maximă, o relație tranzitivă. Dacă se ridică obiecții – bazate pe observație, sau pe o analiză a noțiunii de prietenie –, susținătorul maximei va putea replica întotdeauna că așa concepe el adevărata prietenie, că adevărații prieteni trebuie să se comporte conform acestei maxime.

Aceasta ne oferă, de altfel, un bun exemplu al diversității schemelor argumentative despre care poate fi vorba: în locul unui transfer de tipul *a* **R** *b*, *b* **R** *c*, deci *a* **R** *c*, putem vedea aici un transfer de tipul *a*= *b*, b=c, deci *a*=*c* (presupunând că prietenia stabilește o egalitate între anumiți parteneri – și însăși această egalitate poate fi concepută nu ca o relație, ci ca apartenență la o clasă); se poate vedea aici și un transfer de tipul *a* **R** *b*, *c* **R** *b*, deci *a* **R** *c* (presupunând că prietenia este o relație tranzitivă și, în plus, simetrică). Sub acest ultim aspect apare prietenia atunci când această exclamație este pusă în gura unui tânăr atacat pe rând de tatăl și de unchiul lui, frați dușmani, pentru că l-a ajutat pe unul, apoi pe celălalt:

> Să se iubească unul pe celălalt! Și unul, și celălalt m-au iubit[1].

Argumentele care combină tranzitivitatea și simetria par a fi exercitat o mare atracție asupra retorilor latini. În'aceeași controversă, un alt susținător al fiului dă ca argument:

> Eu i-am făcut mari servicii tatălui vostru, al amândurora, deși vârsta lui m-a împiedicat să-l cunosc; și el îmi datorează un bine: am dat pâine celor doi fii ai săi[2].

Tatăl și unchiul fiind dușmani, preferăm să nu ne referim deloc la ei ca intermediari ai relațiilor de bunăvoință: argumentul presupune două relații tranzitive și simetrice între fiu și tată, fiu și unchi, relații de aceeași natură între tată și bunic, unchi și bunic, pentru a încheia cu relația de aceeași natură dintre bunic și nepot.

---

[1] SENECA, *Controverse și suasorii: Controverse*, cartea I, I, § 7.
[2] *Ibid.*, § 8.

Majoritatea acestor argumente pot nu numai să fie interpretate cu ajutorul a diferite scheme cvasi logice, dar pot şi să fie susţinute prin argumente bazate pe structura realului (spre exemplu, relaţii dintre mijloc şi scop, binele prietenilor noştri fiind scopul nostru, apreciem tot ceea ce-i poate ajuta). Se pare totuşi că, în primă instanţă, asistăm la punerea în acţiune a schemei cvasi logice. Dacă raţionamentul cvasi logic este contestat, numai din reflecţie ar decurge, mai întâi, o justificare a acestuia, iar apoi, fără îndoială, argumente bazate pe real şi capabile să sprijine aceleaşi afirmaţii. Forţa multor argumente rezultă din aceea că o validitate relativă, precară, îndoielnică este susţinută de aceea tot atât de precară, desigur - a unor argumente de un alt tip. Începând cu momentul în care se explicitează schema cvasi logică, argumentele ajutătoare sunt suprimate: punerea în formă, care furnizează un aspect constrângător, face astfel să apară raţionamentul ca fiind mai sărac şi mai slab decât este în realitatea practică. Vom fi tentaţi să credem că valoarea sa este iluzorie, când reducerile operate au fost dezvăluite, dar aceasta pentru că argumentul a fost detaşat, prin formalizarea sa, dintre celelalte argumente care puteau să-l înlocuiască şi care sunt probabil, pentru anumiţi auditori şi în anumite momente, dominante.

În exemplul de mai jos, se vede că interpretării cvasi logice i se poate suprapune o interpretare prin consecinţe:

> (...) în timp ce-i ţineţi drept cei mai buni aliaţi pe cei care au jurat că au acelaşi duşman şi acelaşi prieten ca şi voi, consideraţi că, între oamenii politici, cei pe care îi ştiţi cu certitudine devotaţi duşmanilor oraşului sunt cei mai demni de încredere[1].

Caracterul cvasi logic este aici accentuat de trecerea, explicită, de la o relaţie la alta, de la maxima „duşmanii duşmanilor noştri sunt prietenii noştri" la concluzia „prietenii duşmanilor noştri sunt duşmanii noştri".

Argumentele bazate pe raporturile de alianţă sau de antagonism între persoane şi între grupuri iau cu uşurinţă o alură cvasi logică, mecanismele sociale pe care se sprijină ele fiind bine cunoscute şi

[1] DEMOSTENE, *Discursuri: Pentru libertatea rodienilor*, § 33.

admise de toți. E. Dupréel a încercat chiar să sistematizeze ceea ce el numește *logica conflictelor*, formulând, în legătură cu aceasta, cinci teoreme care nu se referă, ține el să sublinieze, decât la probabilități[1]. Aceste teoreme privesc propagarea antagonismelor și formarea alianțelor; enunțul lor, deși prezentat sub formă de ecuații algebrice, ni se pare că ține de argumentarea cvasi logică.

Aceste raționamente sunt aplicate tuturor solidarităților și antagonismelor și nu numai relațiilor dintre persoane și grupuri: raporturile între valori sunt adesea prezentate ca generând noi relații între valori, fără a se fi recurs la o altă justificare decât tranzitivitatea, combinată, dacă trebuie, cu simetria.

Uzajul relațiilor tranzitive este prețios în cazurile în care este vorba de a ordona ființe, evenimente, a căror confruntare directă nu poate avea loc. După modelul unor relații tranzitive precum *mai mare decât, mai greu decât, mai întins decât*, se stabilesc între anumite ființe, ale căror caractere nu pot fi cunoscute decât prin intermediul manifestărilor lor, relații considerate tranzitive. Astfel, dacă jucătorul A l-a bătut pe jucătorul B și dacă jucătorul B l-a bătut pe jucătorul C, se consideră că jucătorul A este superior jucătorului C. S-ar putea ca, într-o întâlnire efectivă, jucătorul C să-l bată pe jucătorul A. Dar această întâlnire este adesea imposibil de realizat; sistemul de probe eliminatorii o exclude în orice caz. Ipoteza de tranzitivitate este indispensabilă dacă dorim să scăpăm de o confruntare directă a tuturor jucătorilor. Clasamentul care rezultă din aceste relații tranzitive nu este, de altfel, făcut posibil decât pentru că raționăm asupra persoanei, bazându-ne pe anumite manifestări ale sale.

O relație tranzitivă *a se hrăni cu* pare să susțină enunțul următor care tinde să evidențieze o incompatibilitate:

> S-ar putea oare ca pentru copil să fie mai bună hrana vegetală, iar pentru doică cea animală? Ar fi o contrazicere[2].

---

[1] E. DUPRÉEL, *Sociologie générale*, pp. 140-145.

[2] ROUSSEAU, *Emile*, pp. 35-36. (Ed. rom.: Moldova, Iași, 1998, p. 61; *n.t.*)

Acest raționament este aproape comic, pentru că termenul de „doică" evocă o tranzitivitate, străină fără îndoială gândirii lui Rousseau, care nu poate uita că laptele doicii nu este un aliment vegetal.

În sfârșit, una dintre relațiile tranzitive cele mai importante este relația de implicare. Practica argumentativă nu utilizează toate implicările pe care le poate defini logica formală. Dar ea utilizează din plin relația de consecință logică. Raționamentul silogistic este esențialmente întemeiat pe tranzitivitate. Nu este nimic de mirare în faptul că autorii antici au încercat să pună sub formă silogistică argumentele pe care le întâlneau: termenii de *entimemă* și de *epicheremă* corespund, *grosso modo*, argumentelor cvasi logice prezentate sub formă de silogism. Aristotel califică drept entimemă[1], iar Quintilian drept epicheremă[2] silogismul din retorică. Noi nu vom intra în detaliile terminologiei lor - ar trebui, fără îndoială, să arătăm influența pe care logica stoică a exercitat-o asupra modificărilor acesteia[3] -, dar ținem să insistăm asupra faptului că asimilarea unor argumente cu raționamentul formal juca, în mare, rolul de argumente cvasi logice; de altfel, tot așa trebuie să înțelegem încercările juriștilor de a-și turna raționamentele în formă silogistică. Studiul nostru asupra raționamentelor cvasi logice va permite să se vadă că acestea sunt mult mai variate decât s-ar putea crede.

Să notăm că lanțul silogistic, în calitate de relație de consecință logică, este unul dintre lanțurile tranzitive care par a prezenta cea mai mare înclinație pentru argumentarea cvasi logică; dar silogismul poate recurge la relațiile de egalitate, de raportare a părții la întreg. Relația tranzitivă de implicare nu este ea însăși decât rezultanta altor relații tranzitive. Se pot construi astfel lanțuri tranzitive pe relații de consecință logică, ele însele diverse: așa se întâmplă în mod normal cu majoritatea raționamentelor.

Există, totuși, un tip de raționament caracteristic în această privință, pe care îl găsim din abundență în scrierile chinezești și căruia unii autori îi dau numele de *sorit* (nume pe care alții îl păstrează pentru

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea I, cap. I, 1335 *a*; cartea II, cap 22, 1395 *b*.
[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. XIV, § 14. (ed. rom.: p. 115.)
[3] Cf. CICERO, *Topica*, § 54 și urm.

paradoxul grămezii de grâu; σωρός; îl vom numi pe unul sorit chinezesc, pe celălalt sorit grecesc, pentru comoditate, păstrând pentru altădată problema raportului care le poate uni)[1]. Iată în acest sens un exemplu, luat din *Tá Hio*:

> Anticii, care voiau să facă în aşa fel încât inteligenţa să-şi îndeplinească rolul ei educativ în toată ţara, puneau mai întâi ordine în ţinutul lor; îşi reglau mai întâi viaţa de familie; vrând să-şi regleze viaţa de familie, îşi cultivau mai întâi propria persoană; dorind să-şi cultive propria persoană, îşi purificau inima; vrând să-şi purifice inima, căutau sinceritatea în gândurile lor; căutând sinceritatea în gândurile lor, se consacrau ştiinţei perfecte; această ştiinţă perfectă constă în a dobândi sensul realităţilor[2].

Acest raţionament este foarte strict în forma lui, în sensul că ultimul termen al fiecărei propoziţii este primul termen al propoziţiei următoare – în limba chineză, ritmul indică în plus relaţiile dintre propoziţii. Se arată că există un lanţ posibil între valoarea pe care o propovăduim (cunoaşterea lucrurilor) şi celelalte valori la care ţinem. Dar trecerea de la condiţie la consecinţă este bazată, în fiecare etapă, pe relaţii diferite. De aceea tranzitivitatea nu este, măcar în ochii noştri de occidentali, decât slabă şi formală.

§ 55. Includerea părţii în întreg

Relaţia de includere generează două grupe de argumente pe care trebuie să le distingem: cele care se limitează la a indica această includere a părţilor într-un întreg şi cele care indică divizarea întregului în părţile sale şi relaţiile dintre părţile care rezultă din el.

---

[1] Cf. § 66: Argumentul direcţiei.

[2] *Tá Hio*, Prima Parte, § 4. Traducere apropiată de cea a lui J. LEGGE, *The sacred books of the east*, vol. XXVIII, pp. 411-412, şi *The chinese classics*, vol. I, ed. a 2-a, pp. 357-358. Celelalte interpretări, în special cea a lui G. PAUTHIER, *Les Sse Chou ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, I, pp. 21-23, păstrează derularea generală a raţionamentului. Dar comentatorii, antici şi moderni, discută pentru a afla care este punctul său central.

Argumentele cvasi logice ale primului grup, care se limitează la a confrunta întregul cu una din părțile sale, nu atribuie nici o calitate particulară nici anumitor părți, nici ansamblului: acesta este tratat ca asemănător fiecăruia dintre părțile sale; nu sunt avute în vedere decât raporturile care permit o comparație cvasi matematică între întreg și părțile sale. Aceasta permite prezentarea unor argumentări întemeiate pe schema „ceea ce este valabil pentru întreg este valabil pentru parte", spre exemplu această afirmație a lui Locke:

> Nimic din ceea ce nu este permis de lege întregii Biserici nu poate deveni legal, prin nici un drept ecleziastic, pentru nici unul dintre membrii săi[1].

Cel mai adesea, relația întregului cu părțile sale este tratată din punct de vedere cantitativ: întregul înglobează partea și, în consecință, este mai important decât ea; adesea valoarea părții va fi considerată proporțională cu fracțiunea pe care o constituie în raport cu întregul. Așa se face că Isocrate utilizează argumentul superiorității întregului asupra părților sale pentru a proslăvi rolul educatorilor prinților:

> Preceptorii care fac educația persoanelor particulare nu-i servesc decât pe elevii lor; dar oricine i-ar împinge spre virtute pe dascălii maselor, ar aduce servicii, în același timp, și unora, și celorlalți, celor care dețin puterea, ca și celor care sunt sub autoritatea lor[2].

Multe raționamente filosofice, în special cele ale raționaliștilor, sunt fondate pe o astfel de argumentare. Acolo se află, în definitiv, ceea ce determină superioritatea obiectivului asupra subiectivului pentru H. Poincaré:

> Ceea ce numim realitate obiectivă este, în ultimă analiză, ceea ce este comun mai multor ființe gânditoare, și ar putea fi comun tuturor[3].

---

[1] LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 135.

[2] ISOCRATE, *Discursuri*: *Către Nicocles*, § 8; cf. și: *Panegiricul Atenei*, § 2; *Archidamos*, § 54; *Despre schimbare*, § 79.

[3] H. POINCARÉ, *La valeur de la science*, Introduction, p. 65. Cf. § 16: Les faits et les vérités.

Un tip de raționament bazat pe includere, frecvent utilizat, privește raportul dintre ceea ce cuprinde și ceea ce este cuprins, în dublul sens al cuvântului. Sub forma sa cea mai simplă, el va consta în a-l declara pe mincinos superior celor pe care îi înșeală, pentru că „el știe că minte": cunoștințele interlocutorilor săi nu sunt decât o parte din ale sale. Sub o formă mai subtilă, este schema pe care o utilizează Platon pentru a justifica superioritatea adeptului înțelepciunii asupra adeptului onorurilor și a adeptului câștigului[1]. În filozofie, vom avea superioritatea celui care îl înțelege pe celălalt, a celui care îl cunoaște, îl explică pe celălalt, fără ca contrariul să fie adevărat. Astfel, pentru Merleau-Ponty, empirismul este atins de un fel de cecitate mentală, este

> sistemul cel mai puțin capabil să epuizeze experiența revelată, în timp ce reflecția [adică criticismul] îi pătrunde adevărul subordonat, punându-l în locul ei[2].

Filosoful, față de savant, în special filosoful critic, este astfel tentat să atribuie adesea o superioritate care derivă din aceea că obiectul său cuprinde știința, se referă la principiile care o guvernează, în timp ce cea din urmă nu constituie decât o parte din preocupările omului. Este ceea ce implică faptul că reducem știința sau cunoștințele specialistului la a nu fi decât o parte din ceea ce înțelegem noi înșine. Multe dintre panseurile lui Pascal despre superioritatea a ceea ce înseamnă *honnête homme* exprimă acest punct de vedere[3]. Faptul presupune, între parte și întreg, un fel de omogenitate, pe care este suficient să o refuzăm pentru a pune la îndoială superioritatea non-specialistului. Refuzul cere totuși un efort de argumentare destul de sporit, în timp ce schema cvasi logică antrenează cu ușurință valorizarea întregului, a ceea ce conține, a ceea ce explică partea.

Argumentele derivate din includerea părții în întreg ne permit să punem problema relațiilor lor cu locurile cantității, pe care le-am analizat printre premisele argumentării. Argumentele cvasi logice sunt întotdeauna la dispoziția noastră pentru a justifica locurile cantității,

---

[1] PLATON, *Republica*, cartea IX, 582 *b*-583 *b*.

[2] MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 33.

[3] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 39, 40, 41, 42, pp. 832-33 (34, 35, 36, 37 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, pp. 165-166; *n.t.*)

dacă acestea ar fi puse în discuție. De altfel, locurile cantității pot servi drept premise unei argumentări cu aspect cvasi logic. Ceea ce face ca, în prezența unui raționament, să-l putem considera când aplicație a unui loc al cantității, când o argumentare cvasi logică.

Să luăm acest pasaj al lui Vladimir Jankélévitch:

> Economia operează conform succesiunii așa cum diplomația operează conform coexistenței; și cum aceasta determina sacrificarea părții întregului, a interesului local interesului general, la fel, prin aceste modificări temporale, cealaltă determină sacrificarea prezentului în favoarea viitorului și a clipei fugitive în favoarea celei mai lungi cu putință durate. Poți oare să dorești fără să cazi în absurd ca plăcerea unei clipe să compromită interesele superioare ale unei întregi vieți?[1]

Ne-am putea întreba dacă este vorba aici despre un loc al cantității sau despre un raționament cvasi logic: numai aluzia la absurditatea unei anumite alegeri ne face să înclinăm către această a doua ipoteză. Într-adevăr, unui loc al cantității i s-ar putea întotdeauna opune un loc al calității care nu ar permite ca partea și întregul să fie considerate omogene; este ceea ce notează același autor, câteva pagini mai departe, când scrie, pentru a marca superioritatea lui „Astăzi" asupra lui „un Mâine oarecare":

> Evenimentul voluptos, prin chiar efectivitatea sa, conține un element irațional și *quoddditativ* pe care nici toate eforturile rațiunii nu sunt capabile să-l determine[2].

Omogenitatea, eterogenitatea elementelor care sunt comparate? Nimic, poate doar o argumentare, care confruntă locurile și rațiunile, și, probându-le în fața unei conștiințe astfel luminate, nu ne va permite să decidem și să justificăm această decizie în ochii noștri și în ochii altcuiva.

---

[1] V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 28.

§ 56. Divizarea întregului în părțile sale

Concepția despre întreg ca sumă a părților sale servește drept fundament unei serii de argumente pe care le putem califica drept argumente ale diviziunii sau ale partiției, precum entimema lui Aristotel:

> Dacă toți oamenii nedreptățesc din trei motive (într-adevăr, fie din cauza acestuia, fie din cauza aceluia, fie din cauza unui altul), iar pe de altă parte, din două motive este imposibil, pe de altă parte, din al treilea motiv, nici aceștia înșiși, anume adversarii nu-l afirmă[1].

I se poate asocia entimema următoare:

> Un loc provine din părți, ca în *Topica*, de pildă, ce fel de mișcare este sufletul: căci el este acesta ori acela[2].

De ce spune Aristotel că cea de-a doua entimemă provine din părți, în timp ce prima se obține, după el, din diviziune: la prima vedere ele par indiscernabile. Totuși, când ne raportăm la *Topica*, urmând indicațiile lui Aristotel, constatăm că ultima entimemă vizează mai ales diviziunea genului în specii[3]:

> Trebuie să cercetăm potrivit cărei specii de mișcare se poate mișca sufletul, de exemplu, dacă el crește sau se distruge, sau ia naștere, sau are orice altă specie de mișcare[4].

În acest ultim exemplu ne aflăm în fața unei argumentări care, deși apropiată de argumentul diviziunii, diferă totuși de acesta pentru că ea se sprijină întru totul pe raportul care există între gen și specii: pentru a putea afirma ceva despre gen, trebuie ca acel ceva să se confirme într-una dintre specii; ceea ce nu face parte din niciuna din specii, nu face parte din gen. Regăsim un ecou al distincției dintre aceste două entimeme la Cicero, deși cu un vocabular destul de diferit

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 23, 1398 *a*,. (Ed. rom.: Editura IRI, București, 2004, p. 273; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, cartea II, cap. 23, 1399 *a*, p. 275.

[3] ARISTOTEL, *Topica*, cartea II, cap. 4, 111 *a*,. (Ed. rom.: In: *Organon*, 2, Editura IRI, București,1998, p. 343; *n.t.*)

[4] *Ibid.*, cartea II, cap. 4, 111 *b*.

de cel al lui Aristotel, în legătură cu definiția prin enumerare a părților (*partes*) sau prin analiza referitoare la specii (*formae*)[1]. Quintilian o reia și el, insistând pe faptul că numărul părților este nedeterminat, pe când cel al formelor este determinat: nu se poate spune din câte părți se compune un stat, dar se știe că există trei forme de stat, după cum statul este supus puterii poporului, a câtorva oameni, a unuia singur[2].

Se vede un efort constant în a distinge ceea ce – dacă judecăm după acest efort – eram înclinați să confundăm. Vom considera, în ceea ce ne privește, că, în argumentul *diviziunii*, părțile trebuie să poată fi numărate de o manieră exhaustivă, dar că pot fi alese după cum vrem și într-un mod foarte variat, cu condiția să fie susceptibile, prin adunarea lor, de a reconstitui un ansamblu dat. În argumentarea prin *specii*, este vorba despre divizări asupra cărora suntem de acord, care preexistă argumentării, care par naturale, și pe care nu trebuie neapărat să le enumerăm în manieră exhaustivă pentru a putea argumenta. Argumentul prin specii, care presupune o comuniune de natură între părți și ansamblu, se poate corela cu argumentele includerii pe care le-am analizat în paragraful precedent. Dar el se transformă cel mai adesea în argument prin diviziune, căci sunt luate în considerare speciile ca reconstruind prin adunarea lor genul. De aceea îl tratăm aici, în același fel ca pe argumentarea prin diviziune.

Pentru a utiliza în mod eficient argumentul diviziunii, trebuie ca enumerarea părților să fie exhaustivă, căci, ne spune Quintilian:

> (...) dacă din ipotezele enumerate omitem una singură – indiferent care – toată construcția se dărâmă și suntem luați în râs[3].

Acest sfat de prudență ne atrage atenția asupra faptului că argumentul diviziunii nu este pur formal, căci el pretinde o cunoaștere a raporturilor pe care părțile le întrețin efectiv cu întregul, în cazul particular despre care este vorba. Această tehnică de argumentare

---

[1] CICERO, *Topica*, §§ 28 la 30. (Ed. rom.: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2010, pp. 63-65; *n.t.*)

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. X, § 63. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 51; *n.t.*)

[3] *Ibid.*, vol. II, cartea V, cap. X, § 67. (Ed. rom.: p. 53; *n.t.*)

presupune, de altfel, ca acele clase formate prin subdivizarea unui ansamblu să fie lipsite de ambiguitate: or, nu este întotdeauna cazul. Dacă se caută motivele unei crime şi dacă se pune întrebarea dacă ucigaşul a acţionat din gelozie, din ură sau din lăcomie, nu numai că nu suntem siguri că am epuizat toate motivele acţiunii, dar nu suntem siguri că suntem în măsură să răspundem fără ambiguitate la fiecare dintre întrebările particulare pe care le ridică acest raţionament. Acesta din urmă necesită o structură univocă şi, ca să spunem aşa, spaţializată a realului, din care ar fi excluse suprapunerile, interacţiunile, fluiditatea, care, dimpotrivă, nu sunt niciodată absente din argumentele pe care le vom examina mai departe în capitolul consacrat raţionamentelor fondate pe structura realului.

Ce ne poate aduce argumentarea prin diviziune? În principiu, tot ceea ce se obţine din operaţiile de adunare, de scădere şi din combinările lor.

Efortul poate tinde esenţialmente să dovedească existenţa întregului; aşa stau lucrurile în inducţia aristotelică şi într-o serie de argumentări prin enumerarea părţilor. Să notăm în această privinţă că aceste forme de argumentare pot face loc figurilor: am citat un exemplu de amplificare prin *acumulare*, luat de la Vico, în care enumerarea părţilor are ca efect creşterea prezenţei[1]. După caz, un acelaşi enunţ poate fi argument prin diviziune sau prin amplificare: pentru a dovedi cuiva, care neagă acest lucru, că un oraş este în întregime distrus, o putem face enumerând în mod exhaustiv cartierele avariate. Dar dacă auditorul nu contestă faptul, sau nu cunoaşte oraşul, aceeaşi enumerare va fi figură argumentativă de prezenţă.

În cele mai caracteristice argumente ale diviziunii, efortul tinde să dovedească existenţa sau nonexistenţa uneia dintre părţi. Argumentăm prin excludere. Iată un exemplu, luat din Bergson, în care acesta se întreabă care este forţa care poate juca, în morala aspiraţie, rolul pe care îl îndeplineşte presiunea grupului în morala socială:

[1] Cf. § 42: Figurile alegerii, ale prezenţei şi ale comuniunii.

> Nu mai avem nici o posibilitate de opțiune. Căci în afară de instinct și de obișnuință, doar sensibilitatea mai are acțiune directă asupra voinței[1].

Aceeași schemă poate susține utilizarea tabelelor de prezență și de absență, așa cum este recomandat de Bacon și de Mill, cu toate că, cel mai adesea, ele trebuie să se asocieze cu tabelele de variații concomitente[2].

Argumentul diviziunii se află la baza dilemei, formă de argument în care analizăm două ipoteze pentru a conchide că, oricare ar fi cea pe care o alegem, ajungem la o opinie, la o conduită, cu același efect, și aceasta pentru unul din motivele următoare: sau ele conduc fiecare la un același rezultat, sau conduc la două rezultate cu aceeași valoare (în general două evenimente de care ne temem), sau ele antrenează, în fiecare caz, o incompatibilitate cu o regulă de care eram legați.

Luăm de la Pascal un exemplu pentru primul gen de dilemă:

> Ce puteau face evreii, dușmanii lui? Dacă-l primeau, îl adevereau prin chiar primirea lor, căci ei erau cei care-l așteptau pe Mesia, dacă l-au respins, l-au adeverit chiar prin refuzul lor de a-l recunoaște[3].

Pentru ca cele două laturi ale dilemei să ajungă la același rezultat, trebuie să admitem echivalența mijloacelor de probă de care trebuie să ținem cont, căci în primul caz ne bazăm pe autoritatea evreilor, în cel de-al doilea pe autoritatea Scripturilor: dar dacă cele două autorități sunt echivalente, raționamentul invers, care ar face, în ceea ce-l privește, să funcționeze ambele soluții contra lui Mesia, nu ar fi și el admisibil? Anticii analizaseră o astfel de refutare a dilemei sub numele de *conversie*[4].

Că două posibilități contradictorii conduc la o aceeași concluzie pare mai mult a rezulta dintr-o idee preconceptă în favoarea acesteia decât din argumentarea prezentată. Este motivul pentru care o astfel de dilemă este adesea atribuită adversarului pentru a sugera reaua lui

---

[1] BERGSON, *Cele două surse ale moralei și religiei*, p. 35. (Ed. rom.: Institutul European, Iași, 1992, p. 52; *n.t.*)

[2] Cf. § 76: Argumentul dublei ierarhii.

[3] PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 521 (37), p.979 (762). (Ed. rom.: Aion, Oradea, 1998, p. 498; *n.t.*)

[4] CICERO, *De inventione*, cartea I, § 83.

credință. În controversa pe tema autenticității tiarei lui Saitapharnes, Héron de Villefosse, susținător al tiarei, exclamă:

> Când domnul Furtwängler găsește sau crede că găsește pe un monument antic una dintre figurile sau unul dintre motivele tiarei, declară pe acest temei că tiara este falsă; când nu găsește un exemplu al aceluiași motiv sau al aceloraşi figuri (...), declară, de asemenea, că tiara este falsă. Este un procedeu de discuție cu totul extraordinar[1].

Cea de-a doua specie de dilemă tinde să limiteze cadrul dezbaterii la două soluții, ambele dezagreabile, dar între care alegerea pare a fi inevitabilă; restul argumentării va consta în dovada că soluția propusă constituie răul cel mai mic:

> Şi încă ceva să nu vă scape din vedere: anume că acum vouă vă stă în putință să alegeți dacă trebuie să atacați pe Filip la el în țară sau să fiți atacați la voi (...). Cred că nu este nevoie să vorbesc prea mult despre cât de mare deosebire este pentru voi între a purta războiul aici sau acolo[2].

Găsim un exemplu comic al celei de-a treia specii de dilemă în reflecțiile pe care Sterne le atribuie jurisconsulților din Strasbourg în fața nasului unui străin:

> Un atare nas monstruos, ziceau ei, de-ar fi fost un nas adevărat, ar fi fost peste putință să fie tolerat în societatea civică, iar de era falş, spre a înşela societatea cu atari mărturii şi dovezi falşe, constituia o şi mai mare încălcare a drepturilor ei şi prin urmare ar fi trebuit să fie tratat cu şi mai multă asprime.
>
> Singura obiecție la acestea era că dacă dovedeau ceva, apoi dovedeau fără îndoială că nasul străinului nu era nici adevărat, nici falş[3].

Pentru a reduce o situație la o dilemă, este necesar ca cele două ramuri să fie prezentate ca incompatibile, pentru că se raportează la o situație asupra căreia timpul nu contează şi care, prin aceasta chiar,

---

[1] VAYSON DE PRADENNES, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, p. 533.

[2] DEMOSTENE, *Discursuri, Olintica întâia*, §§ 25, 27. (Ed. rom.: În: *Pagini alese din oratorii greci*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, pp. 45-46. Traducere de Andrei Marin; *n.t.*)

[3] L. STERNE, *Viața şi opiniunile lui Tristram Shandy*, p. 220. (Ed. rom.: Polirom, Iaşi, 2004, cartea a IV-a, p. 209; *n.t.*)

exclude posibilitatea unei schimbări. Acest caracter static al dilemei este bine marcat în exemplele următoare. Primul, pe care *Retorica pentru Herennius* îl atribuie unui autor laborios, este argumentarea unei fiice pe care un tată dorea să o separe, împotriva voinței ei, de soțul său:

> Tu, tată, mă tratezi cu o asprime pe care nu o merit. Într-adevăr, dacă îl consideri pe Chresphonte un om rău, de ce mi l-ai dat de soț? Dacă, dimpotrivă, el este un om de bine, de ce mă forțezi, împotriva voinței mele, împotriva voinței lui, să părăsesc un astfel de om[1]?

Cealaltă dilemă este cea cu care Demostene vrea să-l umilească pe Eschin:

> Cât despre mine, îl voi întreba bucuros pe Eschin dacă, în momentul în care se întâmpla aceasta și în care cetatea era plină de emulație, de bucurie și de elogii, el se asocia sacrificiilor și satisfacției mulțimii, sau rămânea la el acasă, supărat, gemând, iritat de fericirea publică. Dacă era prezent și se făcea remarcat în mijlocul celorlalți, nu acționează el oare acum într-un mod scandalos, sau mai degrabă ofensator, când, luându-i martori pe zei pentru valoarea excepțională a actelor sale, vă cere să votați că nu erau excepționale, vouă, care ați jurat pe zei? Dacă nu era prezent, nu merită el oare de mii de ori moartea, pentru că suferea văzând bucuria celorlalți[2]?

Reducerea situației la o schemă cvasi logică, care exclude totodată nuanțele și influența schimbării, permite încercuirea adversarului în alternativa dilemei, din care nu va putea ieși decât dacă menționează o schimbare sau niște nuanțe, pe care trebuie să le justifice de fiecare dată.

Întrucât argumentul diviziunii presupune că totalitatea părților reconstituie întregul, că situațiile avute în vedere epuizează aria posibilului, atunci când părțile sau posibilitățile se limitează la două, argumentul se prezintă ca o aplicație a terțului exclus. Ne servim de această formă de diviziune când, într-o dezbatere, soluțiile sunt limitate la două: cea a adversarului și cea pe care o susținem noi. După ce am ridiculizat teza adversarului – creată uneori în întregime pentru nevoile

---

[1] *Retorica pentru Herennius*, cartea II, § 38.

[2] DEMOSTENE, *Discursuri politice: Pentru coroană*, § 217.

cauzei –, ne prevalăm de cea pe care o propunem ca fiind singura posibilă. O tehnică întrucâtva diferită constă în a prezenta o teză ca furnizând răspunsul la problemă, toate celelalte ipoteze fiind, în bloc, trimise în nedefinit. Doar teza pe care o dezvoltăm se bucură de prezență. Uneori, după ce am expus-o, ne adresăm auditorilor, întrebându-i dacă au o soluție mai bună de prezentat. Acest apel, calificat clasic drept argument *ad ignorantiam*, își trage esențialmente forța din urgență, căci exclude un răgaz de reflecție: dezbaterea se circumscrie tezei prezentate și celei care i s-ar putea opune eventual *imediat*. Astfel, acest argument, pentru a fi utilizabil, îi plasează pe interlocutori într-un cadru limitat care îl amintește pe cel al dilemei.

Argumentele diviziunii implică toate, evident, anumite raporturi între părți care fac ca suma lor să fie în măsură să reconstituie ansamblul. Aceste raporturi pot fi legate la o structură a realului (spre exemplu, cel dintre diferitele cartiere ale unui oraș); pot fi, de asemenea, de natură mai ales logică. Negația joacă în această privință un rol esențial; ea este cea care pare că garantează faptul că diviziunea este exhaustivă. Ca în argumentul eristic (Kunstgriff 13) pe care Schopenhauer îl expune în următorii termeni:

> Pentru a-l face pe adversar să confirme un enunț, trebuie să-i oferim contrariul enunțului și să-i dăm posibilitatea să aleagă, dar pronunțând contrariul atât de răspicat, încât să evite paradoxul și să accepte răspunsul nostru care pare cel mai plauzibil. Spre exemplu, l-am putea face să conceadă că cineva trebuie să facă *tot* ce-i spune părintele său; atunci întrebăm: „Trebuie să fii ascultător sau neascultător față de părinți în toate privințele?"[1]

Teza propusă drept element de contrast este formată prin negarea celeilalte sau cel puțin prin negarea unora dintre elementele acesteia. Artificiul este evident. Dar să notăm că Pascal nu ezită să recomande argumentarea prin diviziune între cele două posibilități, care sunt constituie de o propoziție și contrara ei:

> (...) totdeauna când o teoremă nu se poate înțelege, trebuie să suspendăm judecata asupra ei și să nu o negăm, ci să-i examinăm partea contrarie pe

[1] SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p.414. (Ed. rom.: Editura Art, București, 2007, p. 64; *n.t.*)

care, dacă o găsim falsă cu adevărat, putem lua cu îndrăzneală în considerație pe prima, oricât de neînțeleasă este[1].

Utilizată așa cum face Pascal, pentru a demonstra infinita divizibilitate a spațiului, această argumentare cvasi logică este ea însăși bazată pe o divizare exhaustivă a unui întreg dat...

O astfel de argumentare este de obicei considerată ca de la sine înțeleasă. La Bruyère scrie:

> Neputința în care mă găsesc de a dovedi că nu există Dumnezeu îmi dă în vileag existența lui[2].

Pe acest tip de raționament este bazată în general, după cum a arătat E. Dupréel, noțiunea de necesitate în filosofie[3].

Disjuncția afirmată între doi termeni care nu sunt în mod formal contradictorii indică adesea că oratorul asumă, prin aceasta, faptul că el identifică una dintre ramurile alternativei cu negarea celeilalte. Când Gide, în exemplul citat mai sus[4], spune în legătură cu Biblia și *O mie și una de nopți*: „Este posibil să ne placă sau să nu înțelegem nimic", el identifică „să nu înțelegem" și „să nu ne placă", descalificând de altfel, prin aceasta, această ramură negativă a alternativei.

Iar când H. Lefebvre scrie:

> Gândirea logică și științifică este *obiectivă*... sau nu este nimic. Tot astfel, ea este *universală*... sau nu este nimic[5],

prin identificarea între „nimic" și „neobiectivă", „neuniversală", pare că dă valoare absolută definiției propuse.

Această identificare a ramurii negative cu ceva demn de dispreț poate fi ea însăși realizată printr-o dilemă. Locke, opunându-se războaielor religioase și intoleranței preoților creștini, scrie:

---

[1] PASCAL, *Despre spiritul geometric*, p. 414. (Ed. rom.: p. 157; *n.t.*)

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele, Despre liber-cugetători*, 13, p. 472. (Ed. rom. : Editura pentru Literatură, București, 1968, 13, p. 297 ; *n.t.*)

[3] E. DUPRÉEL, *Essais pluralistes* (De la nécessité), p. 77.

[4] Cf. § 32: Alegerea calificărilor.

[5] H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique*, I, p. 43.

> Dacă cineva care susţine că este slujitorul cuvântului lui Dumnezeu, Propovăduitorul Evangheliei Păcii, predică contrariul, sau nu înţelege sau neglijează îndatoririle vocaţiei sale, va trebui să dea socoteală într-o zi în faţa Prinţului păcii[1].

O astfel de dilemă poate fi utilizată ca figură. *Retorica pentru Herennius* dă exemplul următor pentru *ezitare (dubitatio)*:

> În acea vreme republica a suferit un mare prejudiciu din cauza consulilor, sau poate trebuie spus că din cauza prostiei lor, din cauza perversităţii lor sau şi din cauza uneia şi din a celeilalte[2]?

Nu este vorba despre o simplă ezitare în legătură cu o calificare; este figură de prezenţă mai mult decât figură de alegere. Ştim deja că amplificarea este percepută ca figură atunci când uzează de anumite scheme argumentative[3]. Aici dilema se rezolvă în disjuncţie nonexclusivă.

Raportul între cele două părţi care formează un tot poate fi şi unul de complementaritate.

Va fi complementar unei noţiuni ceea ce este indispensabil pentru a explica, pentru a justifica, pentru a permite folosirea acelei noţiuni: este ceea ce E. Dupréel numeşte o noţiune-cârjă[4]. Dar va fi de asemenea complementar ceea ce, adăugat noţiunii, reconstituie întotdeauna un tot, oricare ar fi fluctuaţiile din aplicarea acesteia. Aceste două aspecte ale complementarităţii sunt, de altfel, legate.

Episcopul Blougram arată că credinţa şi necredinţa sunt complementare:

> Tot ceea ce am câştigat astfel prin necredinţă
> Este o viaţă de îndoială împletită cu credinţă,
> În locul unei vieţi de credinţă împletită cu îndoială:
> Numeam albă tabla de şah, — acum o numim neagră[5].

---

[1] J. LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 136.

[2] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 40.

[3] Cf. § 42: Figurile alegerii, ale prezenţei şi ale comuniunii.

[4] E. DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, pp. 68-69.

[5] BROWNING, *Poems, Bishop Blougram's Apology*, p. 140.

O afirmație și negația sa sunt, într-un sens, întotdeauna complementare. Dar punând accentul pe complementaritate, se elimină ideea de opoziție și de alegere indispensabilă pentru a ajunge dimpotrivă la ideea că alegerea nu este indispensabilă. Negațiile utilizate în dileme s-ar putea, pe această cale, înrudi cu complementaritatea.

Importanța pe care o are maniera în care este perceput raportul dintre părțile care formează un întreg este evidente în mod deosebit în argumentele *a pari* și *a contrario*, bine cunoscute în tradiția juridică. Ele tratează despre aplicarea sau despre nonaplicarea, la o altă specie a aceluiași gen, a ceea ce a fost afirmat pentru o anumită specie. Să luăm un exemplu. O lege stipulează anumite dispoziții referitoare la fiii moștenitori; datorită argumentului *a pari* încercăm să extindem aceste dispoziții la fiice; argumentul *a contrario*, dimpotrivă, ne permite să pretindem că ele nu se aplică la persoanele de sex feminin. În primul caz, legea este considerată un exemplu al unei reguli care privește genul întreg; în cel de-al doilea, ea este concepută ca o excepție la o regulă subînțeleasă privind genul.

Argumentul *a pari* este perceput ca o identificare; argumentul *a contrario* ca o divizare. Trebuie să notăm totuși că, în măsura în care identificarea *a pari* este afirmată ca fiind asimilarea a două specii ale unui aceluiași gen, ea creează condiții pentru argumentul *a contrario*: argumentul cvasi logic suscită argumentul cvasi logic al adversarului; în măsura în care identificarea se face prin alte mijloace, ea riscă mai puțin să suscite replica prin argumentul *a contrario*.

Cum trebuie interpretate textele legale sau deciziile jurisprudenței? *A priori*, nu este posibil să știm acest lucru. Doar contextul, aprecierea situației, determinarea scopului urmărit de dispozițiile legale sau de deciziile jurisprudențiale ne vor permite în fiecare caz să facem să prevaleze o tehnică argumentativă sau alta, să preferăm identificarea a două specii cu opusul lor, sau invers. Această concluzie

---

All we have gained then by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith,
For one of faith diversified by doubt:
We called the chess-board white, - we call it black.

evidențiază diferența dintre argumentarea cvasi logică și demonstrația formală.

§ 57. Argumentele comparației

Argumentarea nu ar putea merge foarte departe fără a recurge la comparații, în care se confruntă mai multe obiecte pentru a le evalua unul în raport cu celălalt. În acest sens, argumentele comparației vor trebui să fie deosebite atât de argumentele identificării, cât și de raționamentul prin analogie.

Afirmând „Obrajii săi sunt roșii ca niște mere", ca și „Parisul are de trei ori mai mulți locuitori decât Bruxelles", „El este mai frumos decât Adonis", noi comparăm realități între ele, și aceasta într-un fel care pare cu mult mai susceptibil de a face dovada decât un simplu raționament de asemănare sau de analogie. Această impresie ține de faptul că ideea de măsură este subiacentă în aceste enunțuri, chiar dacă orice criteriu pentru a realiza efectiv măsurarea lipsește; prin aceasta, argumentele comparației sunt cvasi logice. Ele sunt prezentate adesea ca niște constatări de fapt, în timp ce raportul de egalitate sau de inegalitate afirmat nu constituie adesea decât o pretenție a oratorului. Astfel:

> Delictul este același și dacă furi statul, și dacă faci gesturi de mărinimie contrare interesului public[1]

este o afirmație care leagă de ceea ce este un delict dovedit o acțiune care nu este calificată din punct de vedere legal și a cărei egalitate cu precedenta nu este deci prealabilă argumentării.

Ideea de măsură, subiacentă argumentelor comparației, se traduce totuși adesea prin enunțul unor anumite criterii.

Comparațiile pot avea loc prin opoziție (ceea ce este greu și ceea ce este ușor), prin ordonare (ceea ce este mai greu decât) și prin ordonare cantitativă (în cazul de față cântărirea cu ajutorul unităților de

[1] CICERO, *De Oratore*, cartea II, § 172.

măsură pentru greutate)[1]. Când este vorba despre noțiuni împrumutate din uzajul comun, criteriile sunt complexe în general: descompunerea unei noțiuni, așa cum este operată de statisticieni (spre exemplu, măsurarea gradului de instrucție pe baza numărului de persoane care știu să citească, a numărului de biblioteci, de publicații etc.) constituie un efort în sensul de a face apel la diferite elemente măsurabile. Combinația de criterii este realizată în diverse maniere. Astfel, la Sfântul Toma, găsim următoarea combinație:

> Într-adevăr, ființele inferioare sunt incapabile să atingă o perfecțiune completă, ele ating însă o treaptă mediocră de excelență cu ajutorul anumitor mișcări. Cele care le sunt superioare pot dobândi o perfecțiune completă datorită unui număr mare de mișcări. Tot superioare celor precedente sunt cele care-și ating perfecțiunea completă printr-un mic număr de mișcări, treapta cea mai înaltă aparținând celor care posedă perfecțiunea fără să facă nici o mișcare pentru a o dobândi[2].

Această gradare care combină gradele de perfecțiune și mijloacele utilizate pentru a o dobândi îi permite Sfântului Toma să-l pună pe Dumnezeu în vârf, apoi îngerii, oamenii, animalele. Această construcție metafizică se sprijină pe o analogie în care intervine acest dublu criteriu: este vorba despre gradele de sănătate, comparate ținându-se cont de rezultatul obținut și de remediile necesare pentru a-l obține.

Criteriile intră în conflict: procedeul Sfântului Toma stabilește, pentru fiecare palier al unuia dintre criterii, o ierarhie bazată pe cel de-al doilea criteriu[3], ceea ce implică în mod evident o predominanță a primului asupra celui de-al doilea. Și totuși, necesitatea însăși de a-l introduce pe cel de-al doilea arată că primul era recunoscut ca insuficient.

Pot fi luate în considerare combinațiile cele mai diverse; ele nu vor reflecta niciodată complexitatea noțiunilor neformalizate. Mai mult, în multe cazuri există o proporționalitate inversă între criteriile chemate

---

[1] HEMPEL și OPPENHEIM, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*.

[2] E. GILSON, *Tomismul*, p. 281 (cf. *Sum theo.*, I, 77, 2, ad Resp.). (Ed. rom.: Humanitas, București, 2002, p. 297. Trad. din franceză de Adrian Niță. Trad. din latină de Lucia Wald; *n.t.*)

[3] Cf. § 20: Ierarhiile.

să intre în calcul: meritul este făcut, pentru simțul comun, din predispoziția înnăscută la bine și la sacrificiu: o ierarhizare a meritelor trebuie să aibă în vedere aceşti factori incompatibili.

Imediat ce apare o comparație între elemente neintegrate într-un sistem, termenii comparației, oricare ar fi ea, interacționează unul cu celălalt şi anume în două moduri.

Pe de o parte, nivelul absolut al termenului etalon va putea influența valoarea termenilor care aparțin aceleiaşi serii şi care sunt comparați cu el. Acest efect este observat în percepție; să notăm că repetările termenilor confruntați concură toate aici, se pare, la stabilirea unui nivel neutru de adaptare[1]. Acelaşi lucru se întâmplă fără îndoială în argumentare unde termenii deja avansați constituie un arierfond care influențează asupra noilor evaluări.

Pe de altă parte, confruntarea poate apropia doi termeni pe care eram îndreptățiți să-i considerăm incomensurabili. Comparația dintre Dumnezeu şi oameni va juca totodată în avantajul termenului inferior şi în detrimentul termenului superior. Partizanii iubirii divine, deşi disprețuiesc iubirea terestră, nu pot decât să o pună în valoare pe aceasta din urmă prin comparația pe care o stabilesc între cele două:

> Dacă [sufletul], va spune Plotin, urăşte din nou mizeriile de aici [de jos] şi se păstrează neatins de cele de aici, pregătindu-se iarăşi de drumul spre tată, „resimte bucurie". Iar cei ce nu cunosc această experiență, să reflecteze, pornind de la iubirile de aici, la ce înseamnă să le întâlneşti pe cele pe care le iubeşti cel mai tare şi la faptul că aceste [obiecte] ale iubirii sunt muritoare şi vătămătoare, că sunt iubiri pentru nişte simulacre şi se schimbă, pentru că [obiectul] iubirii nu este veritabil, nefiind nici binele nostru, nici ceea ce căutăm[2].

Această valorizare a ceea ce este inferior este subliniată de oratori precum Bossuet chiar pentru a obține din ea efecte argumentative:

> (...) suveranii pioşi doresc ca toată gloria lor să se şteargă în prezența celei a lui Dumnezeu; şi departe de a se ofensa de faptul că li se

[1] Cf. H. HELSON, Adaptation-level as a basis for quantitative theory of frames of reference, *The Psychol. Review*, nov. 1948, p. 302.

[2] PLOTIN, t. VI, 2, *Enneade*, VI, 9, § 9, p. 143. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2007, pp. 426-427; *n.t.*)

micşorează astfel puterea, ei ştiu că nu sunt niciodată mai veneraţi ca atunci când nu-i micşorăm decât pentru a-i compara cu Dumnezeu[1].

Tot astfel, este o onoare pentru un poet mediocru să fie declarat mult inferior unui maestru renumit: din acel moment el intră, chiar dacă nu pentru a ocupa un loc la vedere, în confreria poeţilor iluştri.

Dimpotrivă, tot ceea ce se confruntă cu obiecte mult inferioare nu poate decât să sufere din cauza acestei apropieri; de aceea Plotin, după ce a marcat superioritatea Celui Unic asupra oricărei alte realităţi, dar temându-se de devalorizarea ce rezultă de aici pentru el, adaugă:

> De asemenea, trebuie acceptat că el acţionează liber, iar când există alte fiinţe, actul lui spre ele este neîmpiedicat. Dar trebuie spus că el nu se raportează la absolut nici una căci el este ceea ce este şi înaintea lor (...)[2].

Pentru a descalifica pe cineva, un procedeu eficace este acela de a-l confrunta cu ceea ce disprețuieşte, chiar şi pentru a admite că el este superior. Este totuşi adevărat că indivizii comparaţi fac de acum înainte parte dintr-un acelaşi grup.

Interacţiunile dintre termenii unei comparaţii se pot datora percepţiei unor legături reale între ceea ce se confruntă. Dar nu contează originea lor. Ele au drept consecinţă faptul că în comparaţii, când evidenţierea unei distanţe este cea vizată, este nevoie de un efort constant pentru a o restabili. Doar convenţiile de măsură precise pot asigura persistenţa raporturilor evocate.

Argumentele comparaţiei nu ne permit totuşi să considerăm aceste raporturi ca fiind stabilite şi transpozabile. Iată în legătură cu aceasta un exemplu comic. O fată frumoasă şi o doamnă în vârstă aşteaptă autobuzul. Cea de-a doua refuză cu indignare o ţigară:

> - Să fumez pe stradă? Aş prefera mai curând să-l sărut pe primul venit.
> - Şi eu, dar, aşteptându-l, putem trage o ţigară[3].

Comicul provine din faptul că ierarhia preferenţială este situată într-o cu totul altă zonă a scării valorilor.

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, t. II, *Sur l'ambition*, p. 395.

[2] PLOTIN, t. VI, 2: *Enneade*, VI, 8, § 8, p. 143. (Ed. rom.: IRI, Bucureşti, 2007, pp. 376-377; *n.t.*)

[3] După ziarul *Le Soir*, din 20-6-1950.

Alegerea unor termeni de comparație adaptați la auditoriu poate fi un element esențial al eficacității unui argument, chiar și atunci când este vorba despre o comparație numeric precizabilă: va fi de preferat, în anumite cazuri, să descriem o țară ca fiind de nouă ori mai mare decât Franța decât să o descriem ca fiind tot atât de mare pe cât jumătate din Brazilia.

Acestea sunt caracterele termenului de referință care dau aspectul particular al unei serii de argumente.

O formă tipică de comparație este cea care vorbește despre pierderea care nu a fost suferită, pentru a aprecia avantajele unei soluții adoptate. Celor care îl întrebau ce câștigase cu războiul, Pitt le răspundea: tot ceea ce am fi pierdut fără el[1]. Termenul de referință este ipotetic dar, grație tautologiei, i se acordă o importanță reală deși indeterminabilă. Adesea, totuși, este necesar să evaluăm acest termen de referință, care va fi prezentat în mod favorabil concluziilor argumentării. Același Pitt îi critică pe adversarii săi care, pentru a măsura inconvenientele războiului, descriu cu entuziasm prosperitatea pe care acesta a făcut-o să dispară, dar pe care, la timpul ei, păreau a o aprecia puțin[2]. În general, tablourile vârstei de aur, trecute sau viitoare, ale paradisului pierdut sau sperat, fie că este vorba despre vremurile bune de altădată, fie despre fericirea care se găsește în alte locuri, servesc la a descalifica vremurile și țara în care trăim. Dimpotrivă, descrierea entuziastă a situației prezente va servi la a elimina orice efort de ameliorare sau chiar de modificare a acesteia; creșterea relativă a bunăstării ar fi minimă, pierderea bunăstării ar fi considerabilă. Orice persuasiune prin amenințare va fi deci cu atât mai eficientă cu cât starea de care ne bucurăm este mai bine valorizată.

Argumentul comparației se poate manifesta, de asemenea, prin utilizarea superlativului. Acesta se exprimă considerând un obiect oarecare, fie superior tuturor indivizilor dintr-o serie, fie incomparabil și, astfel, unic în genul său. Să nu uităm că această ultimă calificare necesită o încercare prealabilă de comparație căreia i se recunoaște

[1] W. PITT, *Orations on the French war*, p. 123 (9 dec. 1795).
[2] *Ibid.*, p. 133 (10 mai 1796).

imposibilitatea. Aşa se face că unicitatea poate rezulta ea însăşi din superlativ după cum la Leibniz unicitatea adevărurilor contingente este întemeiată pe principiul celui mai bun. Această tehnică permite individualizarea indivizilor calificându-i cu ajutorul superlativului, procedeu pe care Giraudoux nu a ezitat să-l utilizeze frecvent[1].

De altfel, judecăţile care se sprijină pe superlativ sunt cu mult mai impresionante, în parte prin aspectul lor cvasi logic, decât judecăţile mai moderate. Ele ne scutesc adesea de a arăta că o comparaţie se referă la ceva ce are o valoare: dovadă stă abundenţa superlativelor în anunţurile publicitare. Caracterul lor peremptoriu ne scuteşte, de asemenea, mai uşor de dovadă. Acuzaţia de a fi comis „actul cel mai infam" va fi în general susţinută mai puţin de dovadă decât aceea de a fi „făcut rău". Această ierarhie poate fi exprimată în afara formei comparative, prin simpla folosire a unor noţiuni precum „execrabil", „miraculos". La Bruyère a notat aspectul peremptoriu al acestor termeni[2].

Superlativul poate fi sugerat şi prin anumite procedee de amplificare, precum cel pe care Quintilian ni-l dă drept exemplu:

> Pe mama ta ai lovit-o; ce aş putea zice mai mult? Pe mama ta ai lovit-o![3]

Atunci când nu mai există nimic care, adăugat, să poată spori gravitatea unei infracţiuni, să poată sublinia importanţa unui act, nu mai este necesar să-l comparăm cu nimic altceva pentru a i se recunoaşte preeminenţa.

Uneori, efectul superlativului va fi întărit printr-o anumită restricţie: se pare că s-a procedat într-adevăr la o comparaţie efectivă, superlativul nu trebuie considerat un simplu mod de a vorbi, ca figură de stil. Virgilius spune despre Lausus:

> Cel mai frumos dintre toţi, exceptând corpul lui Turnus din Laurentum[4].

---

[1] Cf. Y. GANDON, *Le démon du style*, p. 140.

[2] LA BRUYÈRE, *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, *Caracterele, Despre societate şi despre conversaţie*, 19, p. 176. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 238; *n.t.*)

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VIII, cap. IV, § 7. (Ed. rom.: Bucureşti, Minerva, 1974, p. 337; *n.t.*)

[4] *Ibid.*, vol. II, cartea VIII, cap. IV, § 6, p. 337 (*Eneida*, cântul VII, 649-650).

Aici superlativul nu coincide cu unicul; dimpotrivă impresia de unicitate este produsă când nu găsim, pentru a vorbi despre un individ, decât pe el însuşi ca termen de comparaţie; se formează, ca să spunem astfel, o clasă aparte, incomparabilă. După cum spune La Bruyère,

> V... este un pictor, C... un compozitor, iar autorul lui *Pyram* este un poet; dar Mignard este Mignard, Lulli este Lulli şi Corneille este Corneille[1].

Orice comparaţie, o vedem prin acest exemplu, este într-un fel descalificantă, pentru că ea nu ţine seama de această unicitate a obiectelor incomparabile. A-ţi trata ţara *ta*, familia *ta*, ca *o* ţară, ca *o* familie înseamnă deja să o privezi de o parte din prestigiul ei; de aici caracterul întrucâtva blasfematoriu al raţionalismului, care îşi interzice să privească valorile concrete în unicitatea lor. Este motivul pentru care orice iubire, în măsura în care ea rezultă dintr-o comparaţie care se sfârşeşte cu alegerea celui mai bun obiect asupra căruia să se poată răsfrânge, va fi suspectă şi puţin apreciată. Există sentimente care exclud orice alegere, oricât de flatantă poate fi ea.

Ideea însăşi de alegere, de bună alegere, implică întotdeauna comparaţia. Totuşi, expresiile referitoare la alegere arată acest du-te-vino între domeniul comparativului şi cel al absolutului. „Am făcut o bună alegere" semnifică adesea mulţumirea, dorinţa de a nu compara. Ideea că ceva este bun, mai ales dacă acest ceva există şi dacă acţionează inerţia, se exprimă în mod normal prin ideea că este cel mai bun, că nu s-ar fi putut găsi ceva mai bun, adică un superlativ. O justificare implicită ar fi că obiectul pare susceptibil de a susţine nenumărate comparaţii. Putem lega de aceste afirmaţii referitoare la buna alegere multe afirmaţii referitoare la o cantitate (spre exemplu cutare cifră de afaceri obţinută prin cutare publicitate). Se sugerează că această cantitate este superioară celor cu care ar putea fi comparată. Dimpotrivă, dacă un eveniment beneficiază de mari manşete în ziare, i s-ar putea minimaliza importanţa subliniind că în fiecare zi este scos în evidenţă câte un eveniment: valoarea absolută se reduce la o valoare comparativă.

---

[1] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 24, p. 118. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, *Despre meritul personal*, p. 144; *n.t.*)

Aceste interpretări par a trece, în doi timpi, de la valoarea absolută la valoarea comparativă, sau invers. Totodată, avem aici fructul unei analize. Dimpotrivă, există argumentări în doi timpi care operează această trecere în mod explicit. Blougram se bazează pe aceea că, scopul fiind ales, mijlocul trebuie să fie cel mai bun posibil[1]. Dar această comparație, făcută în planul mijloacelor, acționează asupra întregii situații: ea valorizează, în cazul de față, în același timp religia cea mai eficace pentru a acționa asupra lumii și scopul ales, și anume de a acționa asupra lumii. Vom regăsi aceste interacțiuni cu ocazia studierii argumentelor bazate pe structurile realului.

Toate aceste analize tind să arate cât de mult diferă argumentele comparației de confruntările dintre valorile efectiv măsurabile, al căror loc într-o serie sau într-un sistem ar fi fost fixat o dată pentru totdeauna; totuși asocierea lor cu structuri matematice este cea care furnizează o mare parte din forța lor persuasivă.

§ 58. Argumentarea prin sacrificiu

Unul dintre argumentele comparației cel mai frecvent utilizate este cel care se sprijină pe sacrificiul la care suntem dispuși să ne supunem pentru a obține un anumit rezultat.

Această argumentare stă la baza oricărui sistem de schimburi, fie că este vorba despre troc, despre vânzare, despre contractare de servicii – deși ea nu este singura în joc în relațiile de la vânzător la cumpărător. Dar ea nu este rezervată domeniului economic. Alpinistul care se întreabă dacă este pregătit să facă efortul necesar pentru a se cățăra pe un munte recurge la aceeași formă de evaluare.

În orice cântărire, cei doi termeni se determină unul prin celălalt. De aceea, Sartre are dreptate să spună că noi nu putem niciodată ști dacă lumea, prin obstacolele pe care ni le prezintă, ne informează în legătură cu ea sau cu noi. Noi suntem cei care, în mod liber, fixăm limitele eforturilor noastre[2]. Dar pentru a ne putea baza pe acest efort,

---

[1] R. BROWNING, *Poems, Bishop Blougram's Apology*, p. 141.

[2] J.- P. SARTRE, *Ființa și neantul*, p. 569. (Ed. rom.: Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, p. 594; *n.t.*)

trebuie ca acesta să poată fi descris, sau cunoscut altfel, într-o manieră care, cel puțin provizoriu, să pară suficientă. Trebuie în această privință să ne păzim de anumite iluzii. Astfel distincția lui Klages între facultățile cantitative, care ar fi măsurabile când compară diverşi indivizi, şi cele mobile care, în ceea ce le priveşte, s-ar măsura reciproc la un acelaşi individ[1], distincție fecundă probabil, nu trebuie să ne facă să uităm că această evaluare reciprocă nu este utilizabilă decât cu condiția de a şti dacă, la cutare individ un mobil dat este considerat de intensitate normală, sau ca având o oarecare estimare.

În argumentarea prin sacrificiu, acesta trebuie să fie egal cu valoarea atribuită acelui ceva pentru care sacrificiul este consimțit. Este argumentul de care se serveşte Calvin pentru a garanta importanța pe care protestanții – contrar catolicilor – o atribuie religiei lor:

> Însă oricât ar glumi pe seama incertitudinii ei, dacă ar trebui să-şi pecetluiască doctrina cu propriul sânge şi cu prețul propriei vieți, s-ar vedea atunci cât contează ea pentru ei. Certitudinea noastră este însă diametral opusă, căci nu se teme nici de teroarea morții, şi nici de scaunul de judecată al lui Dumnezeu[2].

Îndreptat împotriva catolicilor, acesta este argumentul bine cunoscut întemeiat pe existența preoților mărturisitori; iar absența sacrificiului serveşte la a măsura slaba importanță acordată unui lucru pe care pretindem, de altfel, că-l venerăm.

Dacă, în argumentul sacrificiului, cântărirea este actul individului care consimte la sacrificiu, semnificația acestuia din urmă în ochii celuilalt depinde de respectul pentru cel care a efectuat cântărirea. Când Pascal scrie:

> Nu cred decât în istoriile ai căror martori s-au lăsat sugrumați[3],

---

[1] L. KLAGES, Notions fondamentales de la caractérologie, în *Le diagnostic du caractère*, p. 16.

[2] CALVIN, *Învățătura religiei creştine, Adresă introductivă către regele Francisc I*, p. 8. (Ed. rom.: Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 114.)

[3] PASCAL, *Cugetări*, 397, p. 932 (593 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 398.)

este necesar ca aceşti martori, care servesc drept termeni de referinţă, să se bucure de un oarecare prestigiu. Cu cât acesta este mai mare, cu atât argumentul impresionează mai mult. Pauline accentuează acest lucru, spunând:

> Că-n suflet el, murind, lăsatu-i-a lumina.
> Cu sângele-i au fost călăii să mă-mproaşte,
> Şi ochiul meu deschis e şi cunoaşte[1].

În ultimă instanţă, acesta va fi sacrificiul unei fiinţe divine, acela pe care îl evocă Bossuet:

> Şi, într-adevăr, creştini, Iisus Hristos, care este adevărul însuşi, nu iubeşte mai puţin adevărul decât propriul său corp; dimpotrivă, tocmai ca să pecetluiască cu sângele său adevărul cuvântului lui, a dorit să-şi sacrifice propriul corp[2].

Preoţii mărturisitori pot fi umili, dar nu vor fi nici alienaţi, nici abjecţi; numărul lor mare va putea înlocui slabul prestigiu individual, ca în legenda celor 11 000 de fecioare care o însoţesc pe Sfânta Ursula. Cântărirea care duce la sacrificiu, făcută în deplină sinceritate, este de altfel un element susceptibil de a spori acest prestigiu.

Totuşi, dacă obiectul sacrificiului este cunoscut şi dacă valoarea lui este slabă, prestigiul celor care s-au sacrificat va ieşi de aici diminuat, printr-un fel de şoc de întoarcere. Isocrate, în *Elogiul Elenei*, o glorifică prin sacrificiile pe care le-au acceptat grecii pentru a o recuceri[3]. Fénelon critică acest procedeu:

> Nimic nu este demonstrat aici în mod serios, nu există în tot acest [elogiu] nici un adevăr al moralei: el nu apreciază valoarea lucrurilor decât în funcţie de pasiunile oamenilor[4].

Aceasta pentru că sacrificiul grecilor i se pare inutil, din cauza inutilităţii obiectului său; dar tehnica dovezii nu diferă cu nimic de cea

---

[1] CORNEILLE, *Polyeucte*, actul V, sc. V. (Ed. rom.: p. 270; *n.t.*)
[2] BOSSUET, *Sermons*: *Sur la parole de Dieu*, p. 157.
[3] ISOCRATE, *Discursuri*: *Elogiul Elenei*, §§ 48 şi urm.
[4] FÉNELON, *Œuvres*, ed. Lebel, t. XXI: *Dialogues sur l'éloquence*, p. 75.

a preoților mărturisitori, de cea utilizată de Plotin pentru a valoriza starea mistică:

> El [sufletul] nu l-ar fi schimbat pentru nimic în lume, nici dacă cineva i-ar fi pus în brațe tot cerul, pentru că spunea că nu există altul mai prețios, nici un bine mai mare (...). Iar pe toate celelalte lucruri pe care le îndrăgise înainte: magistraturi, sau puteri, sau bogății, sau frumusețe, sau științe, le numește disprețuindu-le și nu le-ar fi numit dacă nu ar fi întâlnit altele superioare lor?[1]

Dar să notăm că, pentru ca valoarea celui Unic să se demonstreze prin măreția sacrificiului, trebuie ca ascetismul rezultat de aici să se bazeze pe o apreciere pozitivă prealabilă a bunurilor acestei lumi, fără de care renunțarea nu ar fi deloc probantă. O gravă obiecție poate fi făcută totuși argumentului prin sacrificiu. Accentul pus de psihologia contemporană pe ambivalența sentimentelor permite formularea acesteia în termeni extremi: cel care își sacrifică fiul pentru onoare nu nutrește oare împotriva lui o ură inconștientă? Valoarea onoarei nu ar fi astfel cu nimic sporită prin această imolare. Măsurarea prin sacrificiu le presupune — constante și inserate într-un cadru cvasi formal — pe acele elemente care, de fapt, sunt supuse variațiilor. Dovadă este faptul că ideea pe care ne-o facem despre un același sacrificiu poate fi, în practică, foarte diferită, în funcție de concluziile pe care vrem să le tragem în legătură cu el. Dacă este vorba despre a încredința sau nu un post unei personalități pe care toți participanții la dezbatere o apreciază, cei care îl favorizează pe acest candidat vor putea menționa umilința pe care el ar încerca-o în cazul unui eșec; adversarii, dimpotrivă, vor căuta să minimalizeze inconvenientul care ar rezulta pentru candidat de aici. Iar faptul însuși de a renunța nu acționează oare, printr-un fel de șoc de întoarcere, pentru a modifica valoarea acelui ceva la care se renunță? Ne aflăm întru totul în argumentarea cvasi logică pentru că termenul de referință nu constituie o mărime fixă, ci se află în interacțiune constantă cu alte elemente.

---

[1] PLOTIN, *Enneade*, VI, 7, § 34, p. 8. (Ed. rom.: IRI, București, 2007, pp. 342-343. Traducere de Vasile Rus; *n.t.*)

Valoarea scopului care se urmăreşte prin sacrificiu se transformă, de asemenea, în timpul acţiunii, ca urmare chiar a sacrificiilor consimţite. Simone Weil scrie, foarte corect, despre aceasta:

> (...) suferinţe prea mari în raport cu imboldurile inimii pot împinge către o atitudine sau alta; fie că respingem violent acel ceva căruia i-am oferit prea mult, fie că ne agăţăm de el cu un fel de disperare[1].

În primul caz, nu mai dorim să ne înşelăm, în viitor, şi îi îndepărtăm pe ceilalţi de această valoare dezamăgitoare; în cel de-al doilea, mărim scopul, în aşa fel încât mărimea să depăşească sacrificiul: ne aflăm în prezenţa unui alt argument pe care îl vom analiza mai departe sub numele de argumentul risipei[2].

Argumentul sacrificiului, utilizat într-un mod ipotetic, poate servi la a evidenţia preţul care se pune pe ceva; dar el este însoţit foarte adesea de afirmaţia că un astfel de sacrificiu, pe care am fi gata să-l asumăm, este fie inutil, pentru că situaţia nu-l cere, fie ineficient, pentru că el nu ar permite să se atingă scopul scontat[3].

Sacrificiul inutil, care nu este o pură ipoteză, ci o tragică realitate, poate conduce la desconsiderarea celor care l-au îndeplinit. În legătură cu morţii căzuţi cu ocazia unei ofensive respinse, iată reflecţia unui camarad de luptă:

> (...) pe scurt, ei ne erau mai puţin simpatici; erau nişte morţi ingraţi şi care nu reuşiseră. Ferrer preciza acest lucru, spunând: „cei pe care trebuie să-i luăm de la capăt "[4].

Patetismul sacrificiului inutil îi inspiră lui Bossuet efecte sfâşietoare, în predica sa despre mila Fecioarei. Mama lui Dumnezeu se resemna în faţa sacrificiului fiului său, sperând în salvarea oamenilor, dar nu poate suporta durerea pe care i-o provoacă lipsa de căinţă a creştinilor:

---

[1] Simone WEIL, *L'enracinement*, p. 114.

[2] Cf. § 65: Argumentul risipei.

[3] Cf. EPICTET, *Convorbiri*, cartea I, 4, § 27, p. 20; R. CROSSMAN, *Palestine Mission, with Speech delivered in the House of Commons*, iul. 1946, p. 250.

[4] J. PAULHAN, *Le guerrier appliqué*, pp. 132-133.

...când vă văd vărsând sângele fiului meu, făcând astfel inutilă îndurarea lui divină, (...)[1].

Evaluării prin sacrificiul consimțit i se asociază tehnicile de evaluare prin sacrificiul antrenat, a greşelii prin sancțiune, ripostă sau remuşcare, a meritului prin glorie sau recompensă, a pierderii prin regret.

Ca urmare a aspectului lor secvențial, argumentele care se bazează pe el se asociază cu argumentele bazate pe structura realului. Dar ele constituie şi o cântărire; şi ne străduim adesea, pentru a o face mai uşoară, să dăm unuia dintre elementele care se pun pe talerul balanței o structură omogenă, cu scopul de a putea să-i facem o descriere cantitativă.

Gravitatea sancțiunii determină cunoaşterea celei a greşelii: damnarea genului uman este mai bine cunoscută decât păcatul originar în teologia creştină; nenorocirile lui Iov dau singure măsura culpabilității sale.

Riposta determină cunoaşterea importanței unui act:

> Aceasta este, şi a fost dintotdeauna, o caracteristică a Cuvântului divin, şi anume că niciodată când el se manifestă, Satan nu se odihneşte şi nu doarme[2].

Intensitatea regretului măsoară valoarea lucrului pierdut. Am putea găsi o aplicație curioasă a acestei argumentări în fantasmele înmormântării care, după părerea lui Odier, ar fi un puternic mecanism de securizare: cel care are sentimentul abandonului îşi imaginează propria înmormântare şi îşi măsoară valoarea în funcție de intensitatea regretelor pe care le provoacă moartea sa[3].

Argumentul cvasi logic al sacrificiului se poate aplica, de asemenea, întregului domeniu al raporturilor dintre mijloc şi scop[4], mijlocul

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la compassion de la Sainte Vierge*, p. 645.

[2] CALVIN, *Învățătura religiei creştine*, p. 13. (Ed. rom.: Cartea Creştină, Oradea, 2003, *Adresă introductivă către regele Francisc I*, pp. 126-127. Traducere de Elena Jorj şi Daniel Tomuleț; *n.t.*)

[3] Ch. ODIER, *L'angoisse et la pensée magique*, p. 124.

[4] Cf. § 64: Scopurile şi mijloacele.

fiind un sacrificiu, un efort, o cheltuială, o suferință. Aspectul cvasi logic este evident mai ales atunci când, pentru a da valoare cutărui lucru, transformăm altceva în mijloc apt să îl producă şi să îl măsoare. Astfel Isocrate, în *Panegiricul Atenei*:

> Cred că acest război a fost pus la cale de vreunul dintre zei din admirație față de virtutea lor, pentru ca oamenii înzestrați cu atâta măreție de suflet să nu rămână necunoscuți, sfârşindu-şi viața fără glorie[1].

El este foarte clar şi când importanța mizei este măsurată prin raport cu desfăşurarea de forțe solicitate. Paul Janson reproşează adversarilor săi catolici că au utilizat această tehnică pentru a convinge populațiile de faptul că credința lor ar fi pusă în pericol prin votul legii şcolare din 1879.

> Am obosit fără îndoială să-l rugăm pe Dumnezeu; am decis să ne adresăm sfinților şi iată-i pe toți mobilizați cu scopul de a interveni pentru ca stânga să nu voteze *această lege nenorocită*[2].

Argumentul foarte vechi, veşnic reluat, al dificultății de expresie, este şi măsură cvasi logică:

> (...) Căci este tot atât de greu să lauzi oameni care au întrecut virtuțile altora pe cât de greu este să lauzi pe cei care n-au făcut nici un bine; pentru aceştia lipsesc oratorului faptele, pentru ceilalți cuvintele rămân mai prejos decât faptele[3].

Toate aceste argumente nu funcționează decât dacă valoarea pe care o măsurăm nu este supusă unei alte cântăriri, mai convingătoare. Altfel, argumentul sacrificiului poate deveni comic, precum în anecdota angajatorului care, intervievând un candidat pentru un post, se miră: „Dumneavoastră cereți un salariu foarte mare, pentru un om fără experiență!" „Munca este cu atât mai grea, răspunde candidatul, atunci când nu ştii cum să procedezi"[4].

---

[1] ISOCRATE, *Discursuri*: *Panegiricul Atenei*, § 84. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, § 84; *n.t.*)

[2] P. JANSON, *Discours parlementaires*, vol. I, p. 124, şedința Camerei Reprezentanților, 26 februarie 1880.

[3] ISOCRATE, *Discursuri*: *Panegiricul Atenei*, § 82.

[4] FUN FARE, *Reader's Digest*, 1949, p. 62.

Întrucât argumentarea prin sacrificiu permite evaluarea, ca în orice argument de comparație, a unuia dintre termeni prin celălalt, maniera în care se realizează confruntarea poate genera ea însăşi o argumentare interesantă.

Din Jankélévitch:

> Diavolul nu-şi trăgea forța decât din slăbiciunea noastră, să fie deci vulnerabil din cauza forței noastre[1].

Din Bossuet:

> Nefericiți sunteți, dacă legăturile voastre sunt atât de puternice, încât dragostea de Dumnezeu nu le poate rupe; nefericiți sunteți, dacă ele sunt atât de slabe, încât nu vreți să le rupeți pentru dragostea de Dumnezeu[2]!

În primul exemplu ne mărginim să menționăm o posibilă răsturnare: unul dintre termeni, diavolul, este presupus a rămâne valoare constantă. Dar la Bossuet, nici unul dintre cei doi termeni nu este constant: diferența dintre ei subzistă, în acelaşi sens, în două măsuri diferite. Folosirea verbelor „a putea" şi „a vrea" indică faptul că, în primul caz, este măsurată forța pasiunilor, în cel de-al doilea, slăbiciunea dragostei de Dumnezeu, prin sacrificiul a cărui îndeplinire este refuzată.

Se pare că măsurarea prin sacrificiu este legată adesea de ideea unei limite mobile între două elemente. Când acestea formează o totalitate fixă, argumentul sacrificiului întâlneşte uneori argumentul diviziunii. Aşa stau lucrurile atunci când două caractere sunt de aşa natură încât, pentru a ajunge la un rezultat dat, cantitatea unuia variază în sens invers cantității celuilalt. Sacrificiul măsoară în acest caz importanța atribuită caracterului complementar.

Aristotel s-a servit de această măsurare a unui bun, prin sacrificiul celuilalt, în acest pasaj din *Topica*:

> Tot aşa, dacă din două lucruri, noi tăgăduim că avem pe unul pentru a părea că-l avem pe celălalt, este de preferat acel pe care vrem să

---

[1] V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 795.

[2] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur l'ardeur de la pénitence*, p. 588.

părem că-l avem; de exemplu, tăgăduim că facem eforturi pentru a părea că suntem înzestrați de natură[1].

Complementaritatea se prezintă uneori drept compensație. Aceasta presupune, de asemenea, o totalitate constantă la care ne referim. Dar ideea de compensație este mai complexă decât cea de complementaritate. Ea presupune înainte de toate o serie de evaluări reciproce. Slăbiciunea poate deveni astfel măsura aleasă:

(...) un simț rafinat al propriei sale slăbiciuni o reconfortase și o consolase în mod miraculos, căci părea că exista în ea ca un semn inefabil al prezenței lui Dumnezeu (...)[2].

Slăbiciunea nu este valoare decât într-o etică compensatorie. Dar ea devine, de asemenea, pentru cititor, argument în favoarea acestei etici compensatorii. Aceasta poate deveni argument în ochii unei întregi civilizații.

Aceste argumente ale complementarității, ale compensației, legate de o idee de totalitate, sunt în general utilizate pentru a promova o anumită stabilitate. Montesquieu argumentează în favoarea sistemului bicameral arătând că trebuie compensată slaba forță numerică a oamenilor care se disting prin naștere, bogății sau onoruri, crescând forța voturilor lor[3]. Raționamentul său nu este întemeiat nici pe o ierarhie de clase, nici pe experiență: el este întemeiat pe menținerea unui echilibru.

Elementul compensatoriu poate deveni o măsură a imperfecțiunii celui pe care trebuie să-l completeze. Astfel, pentru Sfântul Toma, Dumnezeu introduce asemănarea sa în lucruri. Dar

este evident că o singură specie de creaturi nu ar reuși să exprime asemănarea cu creatorul (...). Dimpotrivă, dacă este vorba despre ființe finite și create, va fi necesară o mulțime de asemenea ființe pentru a

[1] ARISTOTEL, *Topica*, cartea III, cap. 2, 118 *a* 20. (Ed. ro.: Editura IRI, București, 1998.)

[2] G. BERNANOS, *La joie*, p. 35.

[3] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, cartea XI, cap. VI, p. 267.

exprima sub cel mai mare număr posibil de aspecte perfecţiunea simplă din care rezultă[1].

Şi aici, să subliniem acest lucru, argumentul este bazat pe o totalitate, perfectă de această dată, deci invariabilă, şi pe care elementul compensatoriu trebuie, în cel mai bun caz, să încerce să o reconstituie.

Elementele compensatorii pot fi uneori ambele de aceeaşi natură. Printr-un joc al compensării încearcă Bertrand Russel, dorind să lupte împotriva oricărei violenţe şi recunoscând totodată necesitatea anumitor constrângeri, să înlăture incompatibilitatea dintre aceste două atitudini.

> Există probabil un scop şi numai unul, pentru care utilizarea violenţei de către o guvernare este binefăcătoare, şi anume acela de a diminua dimensiunea totală a violenţei în lume[2].

Gândim ca şi cum violenţa, în lume, ar forma un tot la care nici o adăugare nu este legitimă dacă nu este compensată de o diminuare cel puţin egală. În realitate, forţa care se utilizează întră în deducerea violenţei viitoare, încă necunoscută.

În încheiere, să insistăm mai mult asupra faptului că argumentarea prin sacrificiu, ca şi cele care sunt legate de ea, asociază termenii confruntaţi şi stabileşte o interacţiune între ei. Într-una dintre scrisorile sale, Sfântul Ieronim i se adresează lui Pammachius care, la moartea soţiei sale, şi-a împărţit bunurile celor săraci:

> Ceteri mariti super tumulos conjugum spargunt violas, rosas, lilia, floresque purpureos: et dolorem pectoris his oficiis consolantur. Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda, eleemosynae balsamis rigat[3].

---

[1] E. GILSON, *Tomismul*, pp. 215-216 (cf. *Cont. Gent.*, II, 45, ad Cum enim, *Sum. Theol.*, I, 47, 1, ad Resp.). (Ed. rom.: Humanitas, Buc., 2002, pp. 235; *n.t.*)

[2] Bertrand RUSSEL, *Political ideals*, după S. I. HAYAKAWA, *Language in Thought and Action*, p. 139.

[3] SFÂNTUL IERONIM, *Epistolae*, cartea XVI, 5; *Patrologie latine*, t. XXII, col. 642.
(Ceilalţi soţi presară pe mormintele soţiilor lor violete, trandafiri, crini şi flori roşiatice şi prin aceste ritualuri îşi alină durerea sufletului. Pammachius al nostru stropeşte cu balsamurile milei sfânta cenuşă şi venerabilele oase.)

Auerbach, care citează acest pasaj, notează pe bună dreptate că florile, care nu sunt răspândite, parfumează totuşi aerul. Criticul vrea astfel să ne atragă atenţia asupra stilului preţios al Sfântului Ieronim[1]. Dar remarca lui are, după opinia noastră, o bătaie mai generală. Ea se aplică majorităţii sacrificiilor. Chiar dacă nu au fost enumerate cu această complezenţă, florile la care renunţăm vor fi înmiresmat deja aerul. Expresia lui Auerbach, „die Blumen duften mit"/ Florile emană un parfum plăcut, este potrivită pentru a ne aminti că, în argumentarea cvasi logică, interacţiunea termenilor este constantă.

§ 59. Probabilităţi

Utilizarea din ce în ce mai largă a statisticilor şi a calculului probabilităţilor, în toate domeniile cercetării ştiinţifice, nu trebuie să ne facă să uităm existenţa argumentărilor, necuantificabile, bazate pe reducerea realului la serii sau colecţii de fiinţe sau de evenimente, asemănătoare prin anumite aspecte şi diferenţiate prin altele. Aşa face Isocrate, în pledoaria contra lui Euthynus:

> Chiar dacă Nikias (...) a putut şi a vrut să aducă o acuzaţie falsă, se poate vedea cu uşurinţă că el nu l-ar fi atacat pe Euthynus. Căci cei care vor să acţioneze astfel nu încep cu prietenii lor (...). Ne putem plânge? Putem alege din toţi. Înseamnă oare că furăm? Îl putem nedreptăţi doar pe cel care a avut încredere în noi[2].

Întrucât hazardul nu explică suficient acţiunea lui Nikias, Isocrate sugerează că aici este nevoie de un alt motiv, şi anume temeinicia acuzaţiei.

Tehnica calculului probabilităţilor îi permite în zilele noastre lui Lecomte du Noüy să arate, în manieră analogă, că, dată fiind probabilitatea foarte slabă ca pe Pământ să se formeze molecule tot atât de complexe precum moleculele proteinice necesare vieţii, este nevoie de o altă ipoteză pentru a explica apariţia lor[3].

---

[1] E. AUERBACH, *Mimesis*, p. 70.

[2] ISOCRATE, *Discursuri: Împotriva lui Euthynus*, §§ 8, 10.

[3] LECOMTE DU NOÜY, *L'homme et sa destinée*, pp. 37 şi urm.

Toate aceste raționamente, care par a progresa din trecut către prezent, pleacă de la o situație, de la un fapt actuale, al căror caracter remarcabil îl subliniază și cărora le sporesc valoarea și interesul argumentativ.

Un alt grup important de argumente se referă la noțiunea de variabilitate și la avantajele pe care le prezintă, în această privință, un ansamblu mai întins. De la Isocrate încă, citățm acest argument în favoarea accesului tinerilor la deliberări:

> Întrucât calitatea judecăților noastre diferă nu prin numărul anilor noștri, ci din cauza temperamentelor și a facultății noastre de concentrare, de ce să nu se facă obligatoriu apel la experiența a două generații pentru ca voi să aveți posibilitatea de a alege din toate discursurile rostite sfaturile cele mai utile[1]?

Tot așa, în *Phaidros*, Lysias inserează, între altele, acest argument încercând să prefere pe cel care nu iubește celui care iubește:

> (...) dacă, dintre cei care iubesc, ai vrea să-l alegi pe cel care iubește cel mai mult, atunci alegerea ta s-ar îndrepta doar spre o mână de oameni. În schimb, dacă dintre ceilalți, ai vrea să-l alegi pe cel mai util, vei avea de ales dintr-o mare mulțime. Astfel încât, poți avea mult mai multă speranță că printre aceștia mulți vei avea norocul să se afle cel care-ți merită iubirea[2].

Acest gen de argumentare ar putea fi asociat cu raporturile dintre întreg și părți. Dar, în ceea ce privește părțile, avem aici de-a face cu frecvențele unei variabile, utilul; iar argumentul vizează creșterea dispersiei acestei variabile.

Întemeiată și pe variabilitate, dar pentru a trage de aici concluzii oarecum diferite, această argumentare a lui Locke împotriva tiraniei prinților în domeniul religios:

> Dacă nu există decât un adevăr, o cale pentru a ajunge la cer, ce speranță avem că mai mulți oameni vor fi conduși acolo dacă ei nu au altă regulă decât religia prințului și sunt obligați să-și abandoneze lumina

---

[1] ISOCRATE, *Discursuri: Archimados*, § 4.

[2] PLATON, *Phaidros*, 231 *d*. (Ed. rom.: In: *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 423; *n.t.*)

propriei lor raţiuni? (...) drumul cel îngust ar fi mult îngustat; o singură ţară ar trăi în adevăr (...)[1].

Este de remarcat în acest raţionament presupunerea că, pentru a recunoaşte drumul cel bun, toţi indivizii au competenţe egale. Se preconizează deci renunţarea la un sistem cu certitudine rău, în favoarea unui sistem care va fi după toate probabilităţile mai avantajos, fără să existe o confruntare explicită.

Argumentarea cvasi logică prin probabil se evidenţiază cel mai bine atunci când există evaluări bazate, totodată, pe importanţa evenimentelor şi pe probabilitatea apariţiei lor, adică pe mărimea variabilelor şi pe frecvenţa lor, pe speranţa matematică. Tipul lor ar fi pariul lui Pascal[2]. Acest raţionament confruntă şansele de câştig şi de pierdere combinate cu mărimea mizei, considerând drept cuantificabile toate elementele în discuţie. Să subliniem imediat în această privinţă că, atunci când fac să intervină probabilităţile, comparaţiile sunt supuse tuturor interacţiunilor semnalate în paragrafele precedente; introducerea probabilităţilor le conferă doar o dimensiune suplimentară; că sacrificiul se referă la ceva pe care, în orice caz, nu avem decât o şansă din două să-l păstrăm, tot ceea ce am spus despre argumentarea prin sacrificiu nu rezistă mai puţin.

Aplicarea calculului probabilităţilor la probleme de conduită este cel mai adesea - trebuie s-o spunem - enunţată ca o dorinţă. Leibniz, reluând clasificarea lui Locke referitoare la gradele asentimentului, ar fi vrut să reîntemeieze arta de a discuta şi de a disputa făcând aceste grade proporţionale cu gradele de probabilitate ale propoziţiei analizate. Distincţia stabilită de către juriştii între diferitele tipuri de probe - probe complete, probe mai mult decât depline, probe depline comune şi altele - constituia, după părerea lui, un efort în acest sens, pe care ar trebui să-l continuăm[3]. Bentham enunţă ambiţii asemănătoare,

---

[1] LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 128.

[2] PASCAL, *Cugetări*, 451, p. 955 (233 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: pp. 248-254; *n.t.*)

[3] LEIBNIZ, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, p. 455 şi urm. (Ed. rom.: Editura ALL Educational, Bucureşti, 2003, p. 354.)

în special în ceea ce priveşte forţa probantă a mărturiilor[1]. Numeroşi scriitori, la ora actuală, mai ales cei care continuă în mod mai mult sau mai puţin direct tradiţia utilitaristă, recurg la raţionamente de probabilitate pentru a explica ansamblul conduitei noastre[2]. Teoreticienii funcţiilor de decizie, la rândul lor, încearcă să formuleze problemele de alegere, în aşa fel încât să poată fi supuse acestui calcul. Nimic nu se opune acestui lucru, în ciuda dificultăţilor tehnice, admirabil depăşite deja - cu condiţia ca în legătură cu o anumită problemă să fie date anumite criterii de alegere, mai ales a ceea ce se consideră drept risc acceptabil. De unde faptul că numeroase expuneri despre aceste tehnici matematice sunt însoţite de o renaştere a ambiţiilor leibniziene[3].

De fapt, în orice discuţie particulară în care se argumentează prin probabil, vom putea vedea apărând - afară numai dacă nu este vorba despre domenii ştiinţifice delimitate în mod convenţional - obiecţii care încearcă să denunţe reducerile care au trebuit să fie operate pentru a insera chestiunea în schema propusă. J. Stuart Mill a subliniat deja că nu pe o măsurare grosieră de frecvenţă se bazează încrederea sa în credibilitatea unui martor. În domeniul conjecturii, aplicarea regulii de critică istorică conform căreia un text are o şansă cu atât mai mare de a nu fi alterat, cu cât este separat de original de un număr mai puţin mare de copii[4], va fi temperată de tot ceea ce vom crede pe de altă parte că vom anticipa în legătură cu aceste copii. Argumentarea va da şi mai mult prilejul obiecţiilor atunci când este vorba despre probleme de conduită. Aceste obiecţii nu vor fi, ele însele, desigur, niciodată constrângătoare, ci se vor putea desfăşura pe planuri foarte diferite.

Vom arăta în special că raţionamentul prin probabilităţi nu este decât un instrument care cere, pentru a fi aplicat, o serie de acorduri prealabile. Aceasta pare a-i fi scăpat lui Leibniz atunci când a propus - primul, după cum spune Keynes - ca speranţa matematică să fie aplicată în problemele de jurisprudenţă: dacă două persoane cer o anumită sumă, aceasta va fi repartizată în funcţie de probabilităţile

---

[1] BENTHAM, *Opere: Tratat despre probele judiciare*, cap. XVII, p. 262.

[2] Cf. I. J. GOOD, *Probability and the weighing of evidence.*

[3] Cf. în special Irwin D. J. BROSS, *Design for decision.*

[4] Cf. L.-E. HALKIN, *Initiation à la critique historique*, p. 22.

drepturilor lor[1]. Raționamentul este întemeiat pe o anumită concepție despre ceea ce este echitabil, care este departe de a fi obligatoriu admisă, pentru că de obicei se va acorda întreaga sumă celui ale cărui pretenții vor părea cel mai bine întemeiate. Chiar pe intervenția acestui factor, independent de calcul, atrage atenția Van Dantzig, analizând două probleme puse lui Pascal de cavalerul de Méré[2]. În timp ce prima ar putea fi rezolvată în totalitate datorită calculului, cea de-a doua (care este împărțirea echitabilă a mizei între doi jucători care nu termină o partidă și a căror situație ne este furnizată) presupune că ne înțelegem asupra semnificației cuvintelor „împărțire echitabilă"; ne putem mai ales imagina că aceasta va fi proporțională cu șansele jucătorilor sau și că cel care are șansele cele mai mari va primi toată miza.

Pe de altă parte, vom arăta că argumentarea prin probabil antrenează reducerea datelor – chiar și când nu este vorba despre cuantificarea acestora – la elemente care par mai ușor comparabile: numai cu condiția substituirii noțiunilor filosofice și morale de *bine* și de *rău* cu noțiuni care par mai exacte și mai bine determinabile, ca cele de *plăcere* și de *durere*, puteau spera utilitariștii să întemeieze morala pe un calcul. Alte feluri de reducere sunt posibile, dar ele se sfârșesc întotdeauna cu un monism de valori care permite, pe vreo cale oarecare, să fie făcute omogene elementele pe care le comparăm. În acest fel moraliștii de la Port-Royal, pentru a lupta împotriva cazuisticii probabiliste a iezuiților – care încerca să scuze anumite acte atunci când vreo consecință favorabilă putea decurge eventual din ele –, au introdus ideea că trebuiau avute în vedere în același timp binele și răul, ca și probabilitatea pe care o aveau atât unul, cât și celălalt de a se produce[3]. Este aici un argument considerabil împotriva probabilismului iezuiților. Dar o astfel de confruntare a consecințelor nu este posibilă decât dacă ele se situează într-un același ordin, fără de care o consecință favorabilă, chiar de probabilitate infimă, poate antrena decizia. Or, distincția ordinelor nu este o distincție care apare de la sine; ea rezultă,

[1] Cf. KEYNES, *A treatise on probability*, p. 311, notă.

[2] D. VAN DANTZIG, *Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving*, p. 12.

[3] Cf. KEYNES, *A treatise on probability*, p. 308.

în general, dintr-o argumentare. Introducerea de către Pascal, în pariul său, a noțiunii de infinit, poate fi asimilată introducerii unei noțiuni de ordin. Ea face câştigul posibil în aşa măsură superior mizei, încât nici o ezitare nu poate persista; dar ea împiedică, de asemenea, orice confruntare efectivă şi transferă toată greutatea argumentului pe această noțiune de ordin.

În sfârşit, pe un plan mai tehnic, vom arăta că complexitatea elementelor de care trebuie să se țină cont poate fi împinsă din ce în ce mai departe: mărimea unui bun, probabilitatea de a-l dobândi, amplitudinea informației pe care se bazează această probabilitate, gradul de certitudine cu care ştim că ceva este un bun. Aceste elemente vor rezulta fiecare dintr-un ansamblu de raționamente care sunt cel mai adesea de tip cvasi logic. Iar, prin însuşi faptul că avem de-a face cu o discuție, unele dintre elementele importante la care se referă ea, precum cel de realitate, vor putea face obiectul unor modificări.

Să ne amintim că, într-o argumentare concretă, enunțurile discursului fac ele însele obiectul unor raționamente spontane care interferează cu raționamentele enunțate. În acest caz, raționamentele prin probabil, referitoare la veracitatea oratorului, vor fi frecvente. Ele se vor putea complica, la anumiți auditori, cu reflecții asupra fundamentului probabilităților care, la rândul lor, vor interfera cu argumentele enunțate.

În general, aplicarea unor raționamente bazate pe probabilități va avea ca efect, oricare ar fi baza teoretică pe care o atribuim probabilităților, pe acela de a da problemelor un caracter empiric. Aceste raționamente cvasi logice vor putea modifica ideea pe care ne-o facem despre anumite domenii. După opinia lui Cournot, filosofia probabilului ar fi fost întârziată de însăşi descoperirea calculului probabilităților, pentru că acesta se dovedea neaplicabil filosofiei[1]. În orice caz, uzajul unor forme de raționament nu poate să nu exercite o acțiune profundă asupra concepției înseşi despre datele care fac obiectul lui.

[1] COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, vol. I, pp. 171-172.

CAPITOLUL II

Argumentele bazate pe structura realului

§ 60. Generalități

În timp ce argumentele cvasi logice pretind o anumită validitate datorită aspectului lor rațional, care derivă din raportul lor mai mult sau mai puțin strâns cu anumite formule logice sau matematice, argumentele bazate pe structura realului se servesc de aceasta pentru a stabili o solidaritate între judecăți admise și altele pe care încercăm să le promovăm. Cum se prezintă această structură? Pe ce este întemeiată credința în existența sa? Acestea sunt întrebări pe care nu le presupunem puse, atâta timp cât acordurile care susțin argumentarea nu creează discuții. Esențialul este ca ele să pară suficient de sigure pentru a permite desfășurarea argumentării. Iată un pasaj în care Bossuet se străduiește să sporească respectul datorat cuvântului predicatorilor:

> Templul lui Dumnezeu, creștini, are două locuri slăvite și venerate, vreau să spun altarul și amvonul. (...) Există o foarte strânsă legătură între aceste două locuri sacre, iar faptele care se săvârșesc acolo se găsesc într-un raport admirabil (...). Tocmai din cauza acestui raport admirabil dintre altar și amvon nu s-au temut câțiva Sfinți Părinți să predice credincioșilor că trebuie să se apropie unul de altul cu o venerație asemănătoare (...). Nu este mai puțin vinovat cel ce ascultă în mod neglijent cuvântul sfânt decât acela care lasă să cadă din propria lui greșeală însuși trupul Fiului lui Dumnezeu[1].

Stabilind o dependență între propovăduire și comuniune, Bossuet nu crede o clipă că prestigiul celei din urmă ar putea suferi din această cauză; el știe, totodată, că auditorii săi vor admite solidaritatea de fapt pe care el o stabilește între altar și amvon și care este intensitatea venerației lor pentru trupul lui Hristos.

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la parole de Dieu*, pp. 143-145.

O manieră de a evidenția dependența dintre diferite elemente constă în a le prezenta drept părți nedisociabile ale unui aceluiași întreg:

> Înseamnă deci că Evanghelia lui Iisus Hristos nu este decât o construcție monstruoasă de adevărat și de fals, și că trebuie să se ia din ea o parte și să se arunce cealaltă? *Totus veritas*: ea este întru totul înțelepciune, întru totul lumină și întru totul adevăr[1].

Uneori, această solidaritate este rezultatul unei voințe umane, dar care pare de nezdruncinat; iei sau te lipsești:

> „Dacă fata îți place" spune bătrânul Charmides, într-o comedie a lui Plautus, „dota pe care o aduce trebuie să-ți placă și ea. În rest, nu vei avea ce vrei, dacă nu iei ceea ce nu vrei" [2].

În acest caz, argumentul este comic, pentru că dota nu pare deloc mai puțin atrăgătoare decât fata: înseamnă că, în mod normal, solidaritatea servește la a învinge o rezistență, la a antrena adeziunea la ceea ce nu vrem, pentru a obține ceea ce vrem.

În capitolul de față vom analiza succesiv diferite tipuri de argumente, clasificate după structurile realului la care se aplică și pe care le putem regăsi în uzajul comun. Înseamnă a spune că ne abținem de la orice poziționare ontologică. Ceea ce ne interesează aici nu este o descriere obiectivă a realului, ci modul în care se prezintă opiniile care îl privesc; acestea pot fi, de altfel, tratate fie drept fapte, fie drept adevăruri, fie drept prezumții[3].

Vom examina, pentru început, argumentele care se aplică unor legături de succesiune, care unesc un fenomen cu consecințele sau cu cauzele sale, ca și argumentele care se aplică unor legături de coexistență, care unesc o persoană de actele sale, un grup de indivizi care fac parte din el și, în general, o esență umană cu manifestările ei. Vom vedea, în continuare, în ce măsură legătura simbolică ce leagă simbolul de ceea ce simbolizează el constituie o legătură de coexistență. Vom încheia acest capitol cu analiza unor argumente mai complexe, argu-

---

[1] *Ibid.*: *Sur la soumission due à la parole de Jésus-Christ*, p. 133.

[2] PLAUTUS, *Comedii*: *Trinummus*, actul V, scena II, vv. 1159-1160.

[3] Cf. § 16: Faptele și adevărurile; § 17: Prezumțiile.

mentele dublei ierarhii, ca şi cele referitoare la diferenţe de grad sau de ordin.

Suntem convinşi, să subliniem acest lucru, de faptul că diferitele tipuri de legătură enumerate nu epuizează bogăţia gândirii vii şi de faptul că, de la un tip de legătură la altul, există nuanţe, contaminări. Oratorul poate concepe o anumită realitate după diverse tipuri de legătură. Nimic nu ne garantează, de altfel, că aceste legături sunt întotdeauna percepute în acelaşi fel de către orator şi de către auditoriul său.

În sfârşit, în discursurile considerate drept realitate, semnificaţia atribuită legăturii argumentative, acelui ceva care îl justifică pe „deci", va varia în funcţie de ceea ce spune oratorul despre el şi, de asemenea, în funcţie de opiniile auditoriului referitoare la acesta. Dacă oratorul pretinde că o astfel de legătură este constrângătoare, efectul argumentativ va putea fi întărit de acest lucru; el va putea fi totuşi diminuat de chiar pretenţia lui, începând cu momentul în care auditoriul o găseşte insuficient de întemeiată şi o respinge.

a) LEGĂTURILE DE SUCCESIUNE

§ 61. Legătura cauzală şi argumentarea

Printre legăturile de succesiune, legătura cauzală joacă, fără îndoială, un rol esenţial şi ale cărei efecte argumentative sunt tot atât de numeroase pe cât de variate sunt. Încă de la început, vedem că ea trebuie să permită argumentări de trei tipuri:

a) cele care încearcă să lege unul de altul două evenimente succesive date, cu ajutorul unei legături cauzale;

b) cele care, dat fiind un eveniment, încearcă să deceleze existenţa unei cauze care

c) l-a putut determina;

d) cele care, dat fiind un eveniment, încearcă să pună în evidenţă efectul care trebuie să rezulte din el.

Dacă o armată, dotată cu un excelent serviciu de informaţii, repurtează succese, putem dori să decelăm cauza lor în eficacitatea serviciului

în discuție; putem, plecând de la succesele sale actuale, să inferăm că ea posedă un bun serviciu de informații; putem, de asemenea, ca pe eficacitatea acestuia din urmă să ne bazăm încrederea în succese viitoare.

Păstrăm analiza primului dintre aceste trei tipuri de argumente pentru paragrafele în care vom examina argumentarea prin exemple şi problemele pe care le pune raționamentul inductiv; ne vom limita, pentru moment, la argumentările care, grație intervenției legăturii cauzale, vizează, pornind de la un eveniment dat, să crească sau să diminueze încrederea în existența unei cauze care ar explica sau a unui efect care ar rezulta din el. Termenul eveniment trebuie să fie, de altfel, luat în sensul cel mai larg. Într-adevăr, raportul dintre un principiu şi consecințele lui este adesea tratat drept o legătură de succesiune care face parte din structura realului.

Polițistul care încearcă să-l identifice pe asasin, într-o crimă produsă în absența unor martori şi a oricărui indiciu revelator, îşi va orienta investigațiile către cei care ar avea vreun interes în moartea victimei şi care, pe de altă parte, ar fi putut efectiv comite crima. Se presupune că crima a avut nu numai o cauză, dar şi un motiv: o acuzație bazată pe prezumții va avea de arătat, în acelaşi timp, acel cum şi acel de ce al actului delictual. *Cum* şi *de ce* vor domina argumentarea după interpretarea care se dă anumitor evenimente greu de explicat: În *The Ring and the Book*, jumătate din Roma pretinde că Guido Franceschini dormea în momentul plecării soției sale, pentru că aceasta îl drogase[1]; cealaltă jumătate a Romei sugerează că Guido simula somnul, pentru a nu trebui să intervină[2].

Argumentarea prin cauză presupune, când este vorba despre acte omeneşti, că acestea sunt raționale. Se va admite cu greu că cineva ar fi acționat într-un anumit fel, dacă acuzatorul nu explică motivele comportamentului invocat; ar trebui chiar ca el să explice de ce ar fi fost comis cutare act şi nu un altul care pare preferabil:

---

[1] R. BROWNING, *The Ring and the Book*, p. 56.

[2] *Ibid.*, p. 97:

– who knows?

Sleeping perhaps, silent for certain, (...).

> În *Medeea* lui Carcinos, ne spune Aristotel, unii o acuză pe aceasta că şi-a ucis copiii, că cel puţin aceştia nu se văd; (...) dar ea pretextează că ar fi omorât nu copiii, ci pe Iason; căci ar fi greşit, neîntocmind această faptă, dacă totuşi a îndeplinit şi cealaltă faptă. Or, acest loc şi specie a entimemei constituie intreaga *Techné* a lui Theodoros[1].

Această argumentare, pentru a fi eficientă, cere un acord între interlocutori, referitor la motivele acţiunii şi la ierarhizarea lor.

Din cauza unor astfel de acorduri se pot derula argumentări care vizează să fie îndepărtat tot ceea ce pare prea puţin probabil a se fi produs. Când un eveniment se impune totuşi ca incontestabil, va trebui să fie situat într-un cadru care explică apariţia lui: cel care, la un joc de noroc, câştigă de un număr de ori anormal de mare, va fi bănuit că trişează, ceea ce-i va face reuşita mai puţin neverosimilă. De asemenea, mărturii concordante vor trebui să găsească o altă explicaţie decât simpla întâmplare: dacă riscul de coluziune a fost îndepărtat, va trebui să se recunoască faptul că ele trimit la un eveniment constatat în mod real.

Legătura cauzală joacă un rol important în raţionamentul istoric care face apel la *probabilitatea retrospectivă*:

> Orice istoric, scrie Aron după Weber, pentru a explica ce a fost, se întreabă ce ar fi putut fi[2].

Este vorba despre a elimina, dintr-o construcţie pur teoretică, cauza, considerată drept condiţie necesară a producerii fenomenului, pentru a analiza modificările care ar rezulta din această eliminare. Uneori accentul este pus mai ales pe această modificare a efectului: apărătorul unui savant dovedit vinovat de spionaj va spune că, în absenţa războiului, clientul său, în loc să se afle pe banca acuzaţilor, ar fi trecut drept candidat la Premiul Nobel[3].

O caricatură a argumentării prin legătura cauzală, a dovedirii unui eveniment prin cauza lui şi invers, se întâlneşte într-un admirabil

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, XXVII, 1400 *b*. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2004, p. 281; *n.t.*)

[2] R. ARON, *Introducere în filosofia istoriei: eseu despre limitele obiectivităţii istorice*, p. 164.

[3] CURTIS-BENNET, apărătorul doctorului Fuchs, la procesul din aprilie 1950.

episod din cel de-al doilea *Don Quijote*. Vorbind despre vrăjile la care pretinde eroul a fi asistat în peştera Montesinos, Sancho Panza, neîncrezător, strigă:

> Oh! Doamne Sfinte!... Este oare posibil ca astfel de lucruri să se petreacă pe lume şi ca vrăjitorii şi vrăjile să aibă atâta putere, încât să fi putut preschimba bunul simţ al stăpânului meu într-o atât de extravagantă nebunie[1]?

Comicul apare aici din antinomia dintre reflecţiile asupra cauzei plecând de la o anumită interpretare a evenimentului şi consideraţiile asupra evenimentului plecând de la o anumită interpretare a cauzei.

Căutării cauzei îi corespunde, în alte circumstanţe, cea a efectului. Argumentarea se desfăşoară, în acest caz, într-un mod analog: evenimentul garantează anumite consecinţe; anumite consecinţe prevăzute, dacă se realizează, contribuie la dovedirea existenţei evenimentului care le condiţionează.

Să atragem, în încheiere, atenţia, asupra raţionamentelor extrase din validitatea universală a principiului de cauzalitate sau a aceluia care îi corespunde, de responsabilitate. Plecând de la principiul că orice eveniment are o cauză, se argumentează în favoarea eternităţii universului, care nu ar fi început niciodată. La fel, de la faptul că orice act este considerat drept recompensa sau pedeapsa unui act anterior, hinduşii trag concluzia eternităţii sufletului, fără de care el ar fi „dotat cu un *karman* al cărui autor responsabil nu ar fi el"[2].

§ 62. Argumentul pragmatic

Transferuri de valoare între elemente ale lanţului cauzal se efectuează mergând de la cauză către efect, de la efect către cauză. În primul caz totuşi, cel al relaţiei pe care o vom numi descendentă, legătura dintre termeni – mai ales când este vorba despre persoane – este furnizată în mod normal nu de relaţia cauzală, ci de o relaţie de coexistenţă[3]. Astfel, devalorizarea unei norme, arătând că ea derivă

---

[1] CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, vol. VI, II, cap. XXIII, pp. 112-113.

[2] ANNAMBHATTA, *Compendium des topiques*, p. 46.

[3] Cf. § 68: Persoana şi actele sale.

dintr-un obicei primitiv, al omului, pentru că el descinde din animale, valorizarea copilului, pe motivul nobleței părinților, se operează mai mult printr-o relație de coexistență, prin ideea de esență, decât printr-o relație de succesiune.

Noi îl numim *argument pragmatic* pe acela care permite aprecierea unui act sau a unui eveniment în funcție de consecințele sale favorabile sau defavorabile. Acest argument joacă un rol atât de esențial în argumentare, încât unii au dorit să vadă în el schema unică a logicii judecăților de valoare: pentru a aprecia un eveniment trebuie să ne referim la efectele sale. La acestea se referă Locke, spre exemplu, pentru a critica puterea spirituală a Prinților:

> Nu se va putea niciodată institui sau salvgarda nici pacea, nici securitatea, nici chiar simpla prietenie dintre oameni, atâta timp cât va prevala opinia că puterea este întemeiată pe Grație divină și că religia trebuie să fie propagată prin forța armelor[1].

Pentru utilitariști, precum Bentham, nu există altă manieră satisfăcătoare de a argumenta:

> Ce înseamnă a da un *bun motiv* în materie de lege? Înseamnă a invoca binele și răul pe care această lege tinde a le produce (...). Ce înseamnă a oferi un *fals motiv*? Înseamnă a invoca, pentru sau contra unei legi, orice altceva decât efectele sale, fie în bine, fie în rău[2].

Argumentul pragmatic pare a se desfășura fără mare dificultate, căci transferul asupra cauzei, al valorii consecințelor, se produce, chiar și fără a fi căutat. Totuși, cel care este acuzat că a comis o faptă rea se poate strădui să rupă legătura cauzală și să arunce vinovăția asupra altcuiva sau pe circumstanțe[3]. Dacă reușește să se disculpe, prin chiar acest fapt, el va fi transferat judecata defavorabilă asupra a ceea ce va părea, în acel moment, cauza acțiunii.

Argumentul pragmatic ce permite aprecierea a ceva în funcție de consecințele sale, prezente sau viitoare, are o importanță directă pentru

---

[1] LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 135.

[2] BENTHAM, Opere, t. I: *Principiile legislației*, cap. XIII, p. 39.

[3] CICERO, *De Inventione*, cartea II, § 86; *Retorica pentru Herennius*, cartea II, § 26.

acțiune[1]. El nu cere, pentru a fi admis de simțul comun, nici o justificare. Punctul de vedere opus, de fiecare dată când este apărat, necesită, dimpotrivă, o argumentare; precum afirmația că adevărul trebuie preconizat, oricare ar fi consecințele, pentru că el posedă o valoare absolută, independentă de acestea.

Consecințele, sursă a valorii evenimentului care le antrenează, pot fi analizate sau pur și simplu prevăzute, sigure sau pur și simplu ipotetice; influența lor se va exercita asupra conduitei, sau doar asupra judecății. Legătura dintre o cauză și consecințele sale poate fi percepută cu o acuitate atât de mare, încât un transfer emotiv imediat, neexplicitat, se operează de la unele la altele, în așa fel încât se crede că se ține la ceva pentru propria sa valoarea, în timp ce, în realitate, consecințele sunt cele care contează[2].

Argumentarea prin consecințe se poate aplica, fie unor legături admise în mod obișnuit, verificabile sau nu, fie unor legături care nu sunt cunoscute decât de o singură persoană. În acest ultim caz, argumentul pragmatic va putea fi utilizat pentru a justifica comportamentul acestei persoane. Așa se face că, în cartea sa despre nevrozele de angoasă și de abandon, Odier rezumă, după cum urmează, raționamentul celui superstițios:

> Dacă suntem treisprezece la masă, dacă aprind trei țigări cu un singur băț de chibrit, ei bine! Sunt neliniștit și nu mai sunt bun de nimic... Dacă, dimpotrivă, solicit să nu fim decât doisprezece sau refuz să aprind cea de-a treia țigară, atunci sunt liniștit și îmi redobândesc toate capacitățile. Deci această solicitare și acest refuz sunt legitime și raționale. Într-un cuvât: ele sunt logice, iar eu sunt logic cu mine însumi[3].

Din momentul în care legătura *fapt-consecință* este constatată, argumentarea este valabilă, oricare ar fi temeiul legăturii înseși. Să remarcăm faptul că cel superstițios își face rațională conduita, raționa-

---

[1] Cf. H. FEIGL, De Principiis non disputandum?..., in *Philosophical Analysis*, editor Max Black, p. 122, despre opoziția dintre *justificatio actionis*, pe care o numește *legitimare* și *justificatio cognitionis* sau *validare*.

[2] Cf. remarcile lui D. VAN DANTZIG in *Democracy in a world of tensions*, editată de R. MC. KEON, p. 55.

[3] Ch. ODIER, *L'angoisse et la pensée magique*, p. 121.

lizarea constând în invocarea unor argumente care pot fi admise de interlocutor. Superstiţiosul va fi justificat dacă interlocutorul recunoaşte utilitatea unei conduite care îl scuteşte pe autorul ei de o suferinţă sau de o deficienţă psihică. În general, argumentul pragmatic nu se poate desfăşura decât plecând de la acordul asupra valorii consecinţelor. O argumentare, bazată cel mai adesea pe alte tehnici, va fi chemată în ajutor, atunci când se va pune problema discutării, în caz de contestare, a importanţei consecinţelor invocate.

Argumentul pragmatic nu se limitează la a transfera o calitate dată a consecinţei asupra cauzei. El permite trecerea de la un ordin de valori la un altul, trecerea de la o valoare inerentă fructelor la o valoare inerentă copacului, concluzia privind superioritatea unei conduite pornind de la utilitatea consecinţelor ei. Argumentul pragmatic poate aprecia, de asemenea, şi în acest caz pare el cel mai interesant din punct de vedere filosofic, consecinţele bune ale unei teze ca dovadă a adevărului ei. Iată, la Calvin, un exemplu al acestui mod de a raţiona, în legătură cu raporturile liberului arbitru cu Graţia divină:

> Pentru ca adevărul acestei întrebări să ne fie şi mai clar, voi prezenta numaidecât un scop către care trebuie să se orienteze întreaga demonstraţie. Cea mai bună cale de a evita eroarea va fi aceea de a lua în considerare primejdiile care-l ameninţă pe om din ambele părţi[1].

O utilizare caracteristică argumentului pragmatic constă în a propune succesul drept criteriu de obiectivitate, de validitate; pentru multe filosofii şi religii, fericirea se prezintă drept ultima justificare a teoriilor lor, drept semnul unei conformităţi cu realul, al unui acord cu ordinea universală. Stoicismul nu ezită să se servească de un astfel de argument. Chiar şi filosofii existenţialiste, care se pretind antiraţionaliste, se decid să vadă în eşecul unei existenţe semnul evident al caracterului său „non autentic". Teatrul contemporan insistă bucuros asupra acestei idei[2]. Acelaşi argument serveşte în tradiţiile cele mai diverse, începând cu cea pentru care cea mai bună cauză se recunoaşte în trimful paladinului său, până la realismul hegelian care sanctifică istoria,

---

[1] CALVIN, *Învăţătura religiei creştine*, cartea II, cap. II, § 1. (Ed. rom.: Editura Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 362; *n.t.*)

[2] Cf. G. MARCEL, *Un homme de Dieu*; C.-A. PUGET, *La peine capitale*.

conferindu-i rolul de ultim judecător. Această prismă face că realitatea devine gaj al valorii, că ceea ce s-a putut naşte, dezvolta, supravieţui se prezintă drept reuşită, drept promisiune de viitor succes, drept dovadă de raţionalitate şi de obiectivitate.

Argumentul pragmatic este dat adesea drept o simplă cântărire a ceva cu ajutorul consecinţelor sale. Dar este foarte greu să reunim într-un fascicol toate consecinţele unui eveniment iar, pe de altă parte, să determinăm partea care revine unui eveniment unic în realizarea efectului.

Pentru ca transferul de valoare să se opereze în mod clar, vom încerca să arătăm că un anumit eveniment este condiţia necesară şi suficientă a altuia. Iată un exemplu de o astfel de argumentare; ea tinde să deprecieze bunurile terestre, deci perisabile:

> Te doare că ai pierdut una sau alta? Nu căuta deci să pierzi; căci a dori să dobândeşti ceea ce nu se poate păstra înseamnă a căuta să pierzi[1].

Totuşi, în afara cazurilor în care cauza şi efectul pot fi considerate drept definiţie reciprocă – avem atunci de-a face cu o argumentare cvasi logică – evenimentul de apreciat nu va fi decât o cauză parţială, sau o condiţie necesară. Pentru a putea transfera asupra lui întreaga greutate a efectului, vor trebui diminuate importanţa şi influenţa cauzelor complementare, considerându-le ocazii, pretexte, cauze aparente.

Pe de altă parte, când este vorba despre transferarea valorii unui efect asupra cauzei, până la ce verigă a lanţului cauzal ne putem întoarce? Quintilian constată că:

> Cine alege astfel cauzele, se poate întoarce în trecut până unde vrea[2].

Dar, cu cât ne întoarcem mai mult, cu atât refuzul adversarului va fi mai uşor. Imputând consecinţele unei cauze prea îndepărtate, riscăm să distrugem orice posibilitate de transfer.

O altă complicaţie a argumentului pragmatic rezultă din obligaţia în care ne găsim, de a ţine cont de un mare număr de consecinţe, bune

---

[1] GUIGUES LE CHARTREUX, *Meditaciones*, cap. II, *Patrol. latine*, t. CLIII, col. 610 *b*, citat în E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 268.

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. X, § 84. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, p. 58.).

sau rele. Existența unor consecințe divergente făcea obiectul esențial în *Techné* a lui Callippus, ne spune Aristotel, care reține exemplul următor:

> Că educația este urmată de faptul de a fi invidiat este un rău, iar că este urmată de faptul de a fi înțelept este un bine[1].

Mijloc sigur de a întreține controversa, această cântărire a consecințelor favorabile și defavorabile pare a găsi o soluție în calculul utilitarist. Dar unei astfel de filosofii i-au fost opuse obiecții de principiu.

Adversarii argumentului pragmatic vor revendica dreptul de a alege, dintre consecințe, pe cele pe care le vor reține ca fiind demne de a fi luate în considerare, dat fiind obiectul dezbaterii. Mai mult, argumentul pragmatic este criticat de către partizanii unei concepții absolutiste sau formaliste a valorilor, și mai ales a moralei. Aceștia vor reproșa argumentului pragmatic reducerea sferei activității morale sau religioase la un numitor comun utilitar, făcând să dispară astfel tocmai ce este specific în noțiunile de datorie, de greșeală sau de păcat. Montaigne notează în legătură cu aceasta:

> (...) căci această spusă se îndreptățește tocmai fiindcă nu trebuie să judeci chibzuiala după întâmplări. Cartaginezii pedepseau sfaturile proaste ale căpitanilor lor și dacă fusese norocoasă izbutirea, mânându-i la bine. Poporul roman adesea nu a îngăduit triumf la mari și rodnice biruințe, fiindcă purtarea căpeteniei nu fusese pe măsura norocului său[2].

Aceste reflecții, opuse argumentului pragmatic, presupun că valorile morale sau religioase nu sunt discutate, că regulile adevărului și ale falsului, ale binelui și ale răului, ale oportunului și ale inoportunului, sunt recunoscute pe de altă parte, independent de consecințele lor, sau cel puțin de consecințele lor actuale și imediate.

S. Weil este indignată de faptul că mai multe argumente în favoarea creștinismului sunt de genul „publicitate pentru pilule Pink" și de tipul „înainte de folosire-după folosire". Ele constau în a spune:

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, XIII, 1399 *a*,. (Ed. rom.: Editura IRI, București, 2004, p. 275; *n.t.*)

[2] MONTAIGNE, *Eseuri*, cartea III, cap. VIII, pp. 904-905. (Ed. rom.: Editura Științifică, București, 1971, vol. II, p. 500; *n.t.*)

Vedeți cât de mediocri erau oamenii înainte de Hristos...[1]

Dar argumentul este el oare rău, pentru că reușește într-un domeniu comercial? Nici Calvin și nici Pascal nu erau deloc împotriva lui. Iar Leibniz, ca precursor neașteptat al pragmatismului, nu ezită să judece procedeele de argumentare înseși în funcție de consecințele lor:

> Or acest adevăr al imaterialității Sufletului este, fără îndoială, important. Căci este infinit mai avantajos pentru religie și pentru morală, mai ales în momentul în care ne aflăm, să arătăm că sufletele sunt în mod natural nemuritoare și că ar fi un miracol să nu fie, decât să susțină că sufletele noastre trebuie să moară în mod natural, dar că el nu va muri în virtutea unei grații miraculoase, întemeiată doar în simpla promisiune a lui Dumnezeu. De asemenea, se știe de mult timp că aceia care au vrut să distrugă religia naturală și să reducă totul la cea revelată, ca și cum rațiunea nu ne-ar învăța nimic, au fost considerați suspecți, ceea ce nu s-a întâmplat întotdeauna fără motiv[2].

§ 63. Legătura cauzală ca raport al unui fapt cu consecința lui sau al unui mijloc cu un scop

Un același eveniment va fi interpretat, și valorizat, în mod diferit, conform ideii, deliberate sau involuntare, pe care ne-o formăm despre natura consecințelor sale. Țipetele nou-născutului atrag atenția mamei sale, dar la un moment dat ele devin un mijloc în vederea acestui efect; de semnificația pe care mama o va da acestor țipetelor va depinde foarte adesea reacția ei. Într-o manieră generală, faptul de a considera sau nu o conduită drept un mijloc în vederea unui scop poate antrena consecințele cele mai importante și poate constitui deci, din acest motiv, obiectul esențial al unei argumentări. Conform felului în care este concepută succesiunea cauzală, sub aspectul relației „fapt-consecință" sau „mijloc-scop", accentul este pus când pe primul, când pe al doilea dintre cei doi termeni: dacă vrem să minimalizăm un efect, este suficient să-l prezentăm ca o consecință; dacă vrem să-i mărim

---

[1] S. WEEIL, *L'enracinement*, p. 213.

[2] LEIBNIZ, *Oeuvres*, éd. Gerhardt, vol. V, pp. 60-61. (Ed. rom.: ALL Educational, București, 2003, p. 17.)

importanța, trebuie să-l prezentăm ca un scop. Nu contează dacă valorizarea se datorează faptului că, în primul caz, opunem unicitatea faptului pluralității consecințelor sale, în cel de-al doilea, unicitatea scopului multiplicității mijloacelor. În orice caz, această analiză autorizează o dublă critică împotriva argumentului pragmatic: ea arată că valoarea consecințelor nu este o mărime fixă, iar pe de altă parte, ea pare a da dreptate celor care insistă pe descalificarea pe care o antrenează utilizarea acestui argument pentru tot ceea ce, din acest moment, apare în mod unic ca mijloc în vederea obținerii unor rezultate.

Distingerea scopurilor și a consecințelor permite să nu se poată imputa unui autor decât unele dintre efectele actelor sale. Astfel justifică Sfântul Toma existența răului în univers:

> Forma principală pe care Dumnezeu și-o propune în mod manifest în lucrurile create este binele ordinii universale. Dar ordinea universului cere, iar noi știm deja acest lucru, ca unele dintre lucruri să fie deficiente. Așadar, Dumnezeu este cauza alterării și a lipsei din toate lucrurile, dar numai ca o consecință a faptului că vrea să determine binele ordinii universale, iar acest lucru ca prin accident... În rezumat, efectul cauzei secunde deficiente poate să fie imputat cauzei prime, pură de orice lipsă, cât privește faptul că un asemenea efect conține ființă și perfecțiune, dar nu cât privește răul și defectuosul pe care îl conține[1].

Ironia constă uneori în a inversa interpretarea unui aceluiași eveniment:

> Locuitorii din Taracco, povestește Quintilian, l-au anunțat pe August că pe altarul închinat lui a răsărit un palmier: „Se vede cât de des aprindeți focul pe el", le-a replicat August[2].

Augustus interpretează faptele nu ca pe un semn miraculos, ci ca o consecință a unei neglijențe.

La un același fapt care are mai multe consecințe, se întâmplă ca acestea să se înfrunte și cele nedorite să ajungă să prevaleze asupra

---

[1] E. GILSON, *Tomismul*, p. 223 (cf. *Sum. Theol.*, I, 49, 2, ad *Resp.*). (Ed. rom.: Humanitas, Buc., 2002, p. 242; *n.t.*)

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VI, cap. III, § 77. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 179; *n.t.*)

scopurilor dezirabile ale unei conduite, care poate apărea de o stângăcie comică. Iată o întâmplare care îi stârneşte lui Kant râsul:

> Un moştenitor bogat şi-a plătit cu generozitate oamenii ca să pară trişti la funeraliile defunctului său tată. Dar iată că aceşti derbedei, cu cât îi plăteşti mai mult ca să fie trişti, cu atât sunt mai veseli[1]!

Paulhan analizează ca „previziune a trecutului"[2] expresii precum „criminal pentru o sută de franci", care rezultă din transformarea schemei „fapt-consecinţă" în schema „mijloc-scop". Constatăm caracterul devalorizant, şi şocant, al acestei transformări. Dar aceeaşi transformare pare mai puţin şocantă când este vorba de a integra în scopurile unei acţiuni multe dintre consecinţele sale importante, deşi involuntare. Este cazul, în special, când un război antrenează consecinţe ce depăşesc previziunile şi când, ulterior, se afirmă că ţara luase armele cu scopul de a-şi apăra existenţa.

Pentru a susţine o interpretare *fapt-consecinţă* împotriva unei interpretări *mijloc-scop*, vor fi utilizate diverse tehnici. Se va arăta, spre exemplu, că evenimentul survenit nu putea fi un scop, dat fiind interesul mic pe care îl prezenta în cazul de faţă şi că nu s-a prea discutat despre el, despre avantajele care s-au tras din el, sau se va arăta că faptul care trebuia să-l antreneze nu era un mijloc, întrucât era deja o consecinţă a unui fapt determinat. Aşa se face că A. Smith, pentru a dovedi că diviziunea muncii nu a fost dorită de oameni ca mijloc în vederea unor anumite scopuri, o prezintă drept consecinţa gustului pe care îl au aceştia pentru schimbul de bunuri[3].

Transformarea unui fapt în mijloc distruge adesea efectele fericite pe care le putea antrena el: este descalificat sub numele de „procedeu". Am citat în altă parte acest pasaj din Proust care ilustrează afirmaţia noastră:

> Tot astfel, dacă un bărbat ar regreta că nu este invitat îndeajuns în societatea înaltă, nu i-aş spune să facă şi mai multe vizite, să aibă o trăsură şi cai fumoşi, ci l-aş sfătui să nu răspundă nici unei invitaţii, să trăiască închis în camera lui, să nu lase pe nimeni să intre aici, şi atunci

---

[1] Citat după Ch. LALO, *Esthétique du rire*, p. 159.

[2] J. PAULHAN, *Entretien sur des faits divers*, p. 54; cf., despre acest subiect, M.-J. LEFEBVE, *Jean Paulhan*, pp. 91 şi urm.

[3] A. SMITH, *The wealth of nations*, p. 13.

lumea ar face coadă în faţa uşii sale. Sau mai curând nu i-aş spune asta. Căci modul acesta sigur de a fi căutat nu reuşeşte decât ca acela de a te face iubit, adică dacă nu l-ai adoptat anume pentru asta, ci, de exemplu, dacă nu-ţi părăseşti niciodată camera pentru că eşti grav bolnav sau crezi că eşti, sau pentru că ţii închisă în casă o amantă pe care o preferi vizitelor (...)[1].

Pentru a înlătura acuzaţia de procedeu, trebuie furnizată o explicaţie mai bună pentru conduită: se va spune că ea este consecinţa unui fapt independent de voinţă, sau mijloc în vederea unui alt scop decât cel care este în discuţie. Astfel, cultul spontaneităţii în artă, sau prezentarea artei ca mijloc cu scopuri sociale sau religioase sunt moduri variate de a arăta că tehnicile artistului nu constituie procedee, acuzaţie care a discreditat retorica în secolul al XIX-lea[2].

Când un act, al cărui scop este totuşi dovedit, produce consecinţe ce nu pot fi neglijate şi care sunt ceea ce îi interesează mai ales pe terţi, aceştia pot să nu vadă în actul în cauză decât un mijloc în vederea acestor consecinţe. Ne amintim, în *César* al lui Pagnol, cum îl îndepărtează medicul de patul lui Panisse pe preotul care aduce mirul:

(...) Iar muncitorul de la tramvaie, cel care avusese piciorul tăiat de remorca lui? După transfuzia de sânge, avea o mutră acceptabilă. Dar ai venit tu: n-a durat mult! Când te-a văzut, s-a crezut mort şi a murit pentru că s-a crezut mort... Atunci permite-mi să-ţi spun că rolul tău nu este acela de a-mi omorî bolnavii. Omor eu destui singur, şi fără s-o fac în mod expres[3].

Acest decroşaj între un act şi scopul lui normal, în favoarea consecinţelor sale, poate deveni atât de obişnuit, încât legătura veche trece în arierplan. Vânătoarea care avea drept scop pe acela de a se căuta hrană

[1] M. PROUST, *În căutarea timpului pierdut*, vol. 12: *Prizoniera*, II, p. 210. Citat în *Rhétorique et philosophie*, p. 30 (Logique et rhétorique). (Ed. rom.: Univers, Bucureşti, 1998, vol V, pp. 324-325.)

[2] Cf. § 96: Retorica drept procedeu.

[3] PAGNOL, *César*, p. 60.

a devenit înainte de toate mijloc în vederea menținerii unor deosebiri sociale[1].

Dacă un scop antrenează el însuși anumite consecințe ulterioare, acestea vor putea fi luate drept scop veritabil. O ridiculizare a agentului va putea rezulta de aici, când cele două faze ale evenimentelor se distrug una pe cealaltă, ca în acest pasaj din Cicero:

> Nedreptatea ta mi-a adus nu un exil mizerabil, ci o întoarcere glorioasă[2].

Numeroase *antiteze* ar fi de acest tip.

§ 64. Scopurile şi mijloacele

Logica valorilor, în primele sale elaborări, a presupus o distincție netă între scopuri şi mijloace, scopurile ultime corespunzând unor valori absolute. Dar, în practică, există o interacțiune între scopurile urmărite şi mijloacele acționate pentru a le realiza. Scopurile se constituie, se precizează şi se transformă, pe parcursul evoluției situației din care fac parte mijloacele disponibile şi acceptate; unele mijloace pot fi identificate unor scopuri, şi pot chiar deveni scopuri, lăsând în umbră, în nedeterminat, în posibil, acel ceva căruia i-ar putea ele servi.

Tehnicile moderne ale publicității şi ale propagandei au exploatat până la extrem plasticitatea naturii umane care permite să se dezvolte noi necesități, să facă să dispară sau să transforme necesități vechi. Aceste schimbări confirmă faptul că rămân invariabile şi universale numai scopurile enunțate într-o manieră generală şi imprecisă, iar prin examinarea mijloacelor se realizează adesea elucidarea scopului[3].

Unele scopuri apar ca dezirabile, pentru că mijloacele de a le realiza sunt create sau devin uşor accesibile.

Pentru a-i atrage pe păcătoşi la penitență, Bossuet insistă asupra faptului că Dumnezeu le oferă mijlocul de a se salva:

---

[1] R. AMY, *Hommes et bêtes*, pp. 106 şi urm. (*Rev. de l'Inst. de Sociol.*, 1954, n° 1, pp. 166 şi urm.).

[2] CICERO, *Paradoxa stoicorum*, IV, § 29.

[3] Cf. W. BARNES, Ethics without Propositions, *Aristotelian Society*, Supp. Vol. XXII, p. 16.

(...) el [Dumnezeu] nu le refuză nimic păcătoşilor din ceea ce le este necesar. Ei au nevoie de trei lucruri: de iertarea divină, de puterea divină, de răbdarea divină (...) [1].

Unele scopuri par cu atât mai de dorit, cu cât sunt mai uşor de realizat. De aceea este util de arătat că dacă, până în prezent, nu s-au obţinut succese este pentru că au fost ignorate mijloacele cele bune, sau pentru că s-a neglijat folosirea lor. Să notăm, în legătură cu aceasta, că imposibilul şi dificilul sau opusele lor, posibilul şi facilul, nu privesc întotdeauna imposibilitatea şi dificultatea tehnice, ci şi morale, ceea ce se opune unor exigenţe, ceea ce ar antrena sacrificii pe care nu am fi dispuşi să ni le asumăm. Aceste două puncte de vedere, pe care este util să le distingem, nu sunt, aşa cum au arătat analizele lui Sartre[2], independente unul faţă de celălalt.

În unele cazuri, mijlocul poate deveni un scop care va fi urmărit pentru el însuşi. Goblot dă în legătură cu aceasta un bun exemplu luat din viaţa sentimentală:

Iubim deja atunci când ghicim în fiinţa iubită o sursă de încântări inepuizabile, nedeterminate, necunoscute... Atunci fiinţa iubită este încă un mijloc, un mijloc unic şi imposibil de înlocuit către scopuri nenumărate şi nedeterminate (...). Iubim cu adevărat, ne iubim prietenul pentru *el însuşi*, aşa cum avarul îşi iubeşte aurul, când, scopul încetând să fie urmărit, mijlocul este cel care a devenit scop, când valoarea fiinţei iubite, din relativă, a devenit absolută[3].

În viaţa socială, cel mai adesea, acordul asupra unui mijloc, apt să realizeze scopuri divergente şi care nu sunt apreciate în mod egal de către toţi, este cel care duce la detaşarea acestui mijloc de scopurile care-i conferă valoarea şi la constituirea lui într-un scop independent[4]. Este, de altfel, cea mai bună tehnică pentru a idealiza acest acord, aceea de a vedea în el un acord privind scopuri, adică privind ceea ce pare esenţial. A insista asupra faptului că acordul nu priveşte un mijloc care

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la pénitence*, p. 71.
[2] J.-P. SARTRE, *Fiinţa şi neantul*, pp. 531 şi urm., 562 şi urm.
[3] E. GOBLOT, *La logique des jugements de valeur*, pp. 55-56.
[4] Cf. Ch. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, p. 193.

duce la scopuri divergente înseamnă a insista asupra caracterului său provizoriu, precar, într-un cuvânt, secundar.

Exact în acest spirit, pentru a arăta că în viitor bunăstarea, bucuria muncii producătorului vor trebui să fie de o importanță primordială, S. Weil ar vrea ca acestea să fie considerate un scop în sine și nu simplu mijloc de creștere a producției:

> Până acum tehnicienii nu au avut niciodată în vedere decât nevoile fabricației. Dacă ar încerca să păstreze mereu în gând nevoile celor care fabrică, întreaga tehnică de producție ar trebui transformată puțin câte puțin[1].

Apelul la o schimbare a scopului are în el ceva generos de revoluționar.

Procesul invers, care ar transforma un scop în mijloc, are ceva devalorizant în el, ceva depreciativ. Tocmai împotriva reducerii moralei la o simplă tehnică vizând un scop, oricât de important ar fi acesta, se ridică Jankelevici, căci esențialul nu este scopul, ci maniera, „intervalul este totul":

> Spuneți: nu este necesar să suferim, ci să ne însănătoșim... Dar oare cine nu recunoaște, în această identificare a activității morale cu tehnicile, filosofia aproximației fariseice, adică a înșelătoriei? Desigur, nu avem a ne jena dacă ne putem vindeca fără chirurgie și cautere. Dar în morală se spune că vom munci cu durere și că anestezia va fi cea mai gravă înșelătorie întrucât ea nu cunoaște acest mijloc care este el însuși scop[2].

Pentru a evita să descalifice valorile despre care vorbește, fără a lăsa totuși să-i scape un argument eficace, adică utilitatea valorilor ca mijloc pentru un scop recunoscut de altfel ca bun, mulți oratori vor menționa această utilitate, subliniind, totodată, caracterul superfluu al argumentului, mărturisind că nu se servesc de el decât având în vedere auditoriul căruia i se adresează. Să arătăm în legătură cu aceasta că menționarea unor valori prea elevate, făcută dinaintea unor anumite auditorii și în anumite circumstanțe, riscă să le coboare la rang de mijloc.

---

[1] S. WEIL, *L'enracinement*, p. 57.

[2] V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 38.

Să mai notăm că faptul de a alege dintre valori, de a le discrimina pe cele pe care le favorizăm, ne face adesea să tratăm sau să părem că tratăm valorile drept mijloace. Iată în Ignațiu de Loyola, care îl roagă pe papă să nu-i dea unui iezuit funcție episcopală:

> N-aș vrea ca lăcomia și ambiția să ne răpească tot ce a crescut până acum prin milostenie și prin disprețul față de lume[1].

Când sunt confruntate două activități una cu alta, va fi prezentată ca mijloc aceea pe care vom vol să o subordonăm celeilalte și prin aceasta să o devalorizăm, ca în maxima: trebuie să mâncăm pentru a trăi și nu să trăim pentru a mânca. Argumentări picante rezultă adesea din inversarea astfel realizată. Aceasta devine posibilă de fiecare dată când lanțul cauzal prezintă o succesiune continuă de două elemente alternate. De unde și căutarea și construirea unor astfel de scheme vizând chiar argumentarea. Adesea interacțiunea dintre elemente se va exprima prin astfel de alternanțe, ceea ce va permite tratarea drept scop a ceea ce primește adeziunea cel mai ușor.

Se întâmplă, totuși, ca o activitate să fie valorizată ca mijloc. Această valorizare nu rezultă din transformarea unui scop în mijloc, ci din importanța instrumentală care i se recunoaște unui lucru a cărui valoare era complet neglijată sau chiar negativă. Iată un text în care Demostene ezită să vorbească despre el însuși și să facă propriul său elogiu, dar el se decide să-l facă pentru că este vorba de un mijloc eficace:

> Eu știu foarte bine, atenieni, că a aminti ceea ce s-a spus și a vorbi despre mine însumi, atunci când îndrăznesc s-o fac, este un mijloc de a avea succes în relația cu voi; totuși, acest mijloc mi se pare de atât de prost gust și atât de indiscret încât, văzându-mă constrâns să uzez de el, ezit. Dar ce? Mi se pare că voi veți aprecia mai bine ceea ce vă voi spune, dacă vă amintesc pe scurt unele dintre lucrurile pe care le-am spus anterior[2].

Vom evita cu grijă să ne lăudăm pe noi înșine,

---

[1] RIVADENEIRA, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola*, p. 277.
[2] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Despre pace*, § 4.

afară de cazul în care ar fi să rezulte de aici un mare avantaj pentru noi sau pentru cei care ne ascultă[1].

Să nu uităm că, dacă este adevărat că scopul pune în valoare mijloacele, el nu le justifică întotdeauna, căci folosirea acestora poate fi condamnabilă în sine, sau poate avea consecințe dezastruoase, a căror importanță o poate depăși pe aceea a scopului căutat. Totuși un scop nobil, atribuit unei crime, va diminua dezgustul pe care îl încercăm, nu numai cu privire la criminal, ci și cu privire la actul său: asasinatul politic, crima idealistului, chiar și atunci când sunt pedepsite mai sever decât crima pentru jaf, nu sunt obiectul unei condamnări morale fără rezervă.

Alegerea unui anumit scop permite valorizarea unei acțiuni pe care, de altfel, obișnuim să o condamnăm. Astfel Claudel, departe de a prezenta femeia ca instrument al păcatului originar, vede în ea o condiție a Mântuirii[2].

Alegerea se efectuează adesea între scopuri situate diferit în timp; dar există multe alte feluri de a înlocui un scop cu un altul, de a le subordona. Distincția stoică între scopul acțiunii și scopul agentului situează aceste două scopuri în prezent, dar face din primul un mijloc pentru cel de-al doilea[3]. Înlocuirea unui scop aparent cu un scop real[4] va avea un efect argumentativ cu atât mai sigur, cu cât substituirea va surprinde mai tare auditoriul. Se relatează că Harry Stack Sullivan îi deturna pe unii bolnavi mintali de la suicid, arătându-le că dorința de a se sinucide nu era la ei decât un efort de a renaște altfel[5].

Substituirea unor scopuri, în vederea valorizării mijlocului, poate conduce la alegerea scopului celui mai favorabil pentru argumentare,

---

[1] PLUTARCH, *Opere morale: Cum te poți lăuda pe tine însuți fără a te expune la invidie*, p. 600.

[2] Citat de S. de BEAUVOIR, *Al doilea sex*, I, p. 343. (Ed. rom.: Editura Univers, București, 1998, I, p. 262; *n.t.*)

[3] Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, pp. 146-149.

[4] Cf. § 92: Rolul cuplurilor filosofice și transformările lor.

[5] Mary J. WHITE, in *The Contributions of Harry Stack Sullivan*, editat de Patrick MULLAHY, p. 147.

fără a avea pretenții la primatul unuia dintre ele. Se va argumenta, după cum o spune Quintilian:

> (...) invocând vreun avantaj pentru stat, pentru mai mulți oameni, chiar pentru adversarul nostru însuși, uneori chiar pentru propriul nostru interes. (...) Chestiunii de utilitate îi aparține și apărarea prin care susținem că procedând altfel ar fi fost mai rău[1].

Tot ceea ce am spus mai sus despre valorizarea mijlocului, datorită scopului, poate fi repetat, cu schimbare de semn, în legătură cu ceea ce este considerat drept obstacol în realizarea acestui scop.

Pentru ca un mijloc să fie valorizat de scop, trebuie evident să fie eficace; dar aceasta nu înseamnă că el va fi cel mai bun. Determinarea celui mai bun mijloc este o problemă tehnică, cerând utilizarea a diferite date și recurgerea la argumentări de toate genurile. Mijlocul care câștigă – care cere cel mai mic sacrificiu pentru scopul scontat – se bucură de o valoare inerentă, de această dată, acestei superiorități.

Pericolul ce poate exista de a trata ceva drept mijloc este astfel sporit de faptul că putem găsi întotdeauna un mijloc mai eficace pentru un scop dat.

Determinarea celui mai bun mijloc depinde evident de definirea exactă a scopului urmărit. De altfel, cel care argumentează în funcție de cel mai bun mijloc va fi tentat să separe problemele, în așa fel încât să elimine toate luările în considerare ale altor valori decât cele referitoare la scopul urmărit. Pe această cale se orientează unele discipline tehnice. Dimpotrivă, raționamentul zilnic se poate rar prevala de un astfel de schematism.

Cum discuția tehnică pe tema mijlocului celui mai bun depinde de un acord asupra scopului, fie se va cere interlocutorului un acord precis referitor la acesta, fie i se va atribui un scop pe care el nu ar îndrăzni să-l respingă și în funcție de care vor fi discutate mijloacele. De altfel, dacă un mijloc este recunoscut ca ineficace pentru un scop declarat, cel care ține la acest mijloc, cel care îl utilizează, va putea fi bănuit și acuzat întotdeauna că urmărește un scop nemărturisit. Afirmarea ineficacității

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VII, cap. IV, §§ 9, 12. (ED. Rom.: Minerva, București, 1974, vol. II, p. 257; *n.t.*)

unui mijloc priveşte deci adesea cu mult mai mult discuţia despre scopuri decât problema tehnică a celui mai bun mijloc.

Un caz excepţional al problemei tehnice a celui mai bun mijloc este cel al argumentelor, considerate în calitate de mijloc de persuasiune. Nimic nu ne permite să afirmăm că există un argument care este cel mai bun pentru toţi. După cum spune Sfânta Tereza:

> Unele persoane se înalţă gândindu-se la infern, altele la cer, pentru că se întristează gândindu-se la infern; altele, gândindu-se la moarte[1].

De unde raportul strâns între problema tehnică a argumentării eficiente şi cea a auditoriilor.

Discursul însuşi poate deveni, o ştim, obiect de reflecţie. El poate fi tratat drept fapt generând consecinţe, drept consecinţă, drept mijloc, drept scop. Reflecţiile auditorului în legătură cu aceasta nu au cum să nu modifice uneori foarte tare efectul pe care îl produce discursul. Iar, într-o manieră mai exactă, ipoteza că orice act intenţional trebuie să aibă o raţiune de a fi, că el constituie un mijloc în vederea unui anumit scop, va justifica respingerea oricărei interpretări a discursului care l-ar face pe acesta ridicol sau inutil. Concepţia este aceea care serveşte drept bază argumentelor *ab absurdo* şi *ab inutili sensu*, utilizate în teoria interpretării[2].

§ 65. Argumentul risipei

Argumentele care urmează se referă la succesiunea evenimentelor, a situaţiilor, de o manieră care, fără a exclude în mod necesar ideea de cauzalitate, nu o pune în prim-plan.

Argumentul risipei constă în a spune că, întrucât a fost deja începută o lucrare, întrucât au fost acceptate nişte sacrificii care s-ar pierde în cazul renunţării la proiect, trebuie să se continue în aceeaşi direcţie. Aceasta este justificarea bancherului care continuă să-l împrumute pe debitorul său insolvabil sperând, în ultimă instanţă, să-l redreseze. Este unul din motivele care, conform Sfintei Tereza, incită la a face

---

[1] SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, p. 115.

[2] BERRIAT SAINT-PRIX, *Manuel de logique juridique*, pp. 47-48.

rugăciuni, chiar şi în perioadele de „secetă". Am abandona totul, scrie ea, dacă nu ar fi:

> să ne amintim că aceasta îi dă confort şi plăcere Domnului grădinii, să fim atenţi să nu pierdem toată lucrarea săvârşită dar şi beneficiul pe care-l sperăm să vină de la marele efort de a arunca adesea căldarea în puţ şi de a o scoate fără apă[1].

Privind sub un anumit unghi, argumentele posibilului şi ale facilului pot fi asociate cu argumentul risipei; nu interesatul, ci divinitatea, sau natura, sau norocul par a-şi fi dat osteneala pe care nu trebuie să o disprețuim. De unde şi sfatul de a te lăsa condus pentru a favoriza o evoluție deja începută: este o invitație la a nu frâna aceste forțe naturale, sociale, care s-au manifestat deja şi care constituie un fel de capital.

Bossuet se serveşte de argument pentru a reproşa păcătoşilor nepocăiți că irosesc sacrificiul lui Iisus, neprofitând de posibilitățile de mântuire pe care el le-a oferit[2].

Am putea asocia acestui argument pe toate cele care semnalează o ocazie pe care nu trebuie să o ratăm, un mijloc ce există şi de care trebuie să ne servim.

Vom folosi acest argument pentru a incita pe cineva dotat cu talent, cu o competență, cu o calitate excepțională, să le utilizeze în cea mai largă măsură posibil. Pentru un motiv asemănător, Volkelt refuză să identifice două cuvinte existente în limbă: aceasta ar însemna să risipim bogăția mijloacelor de expresie[3].

Tot astfel, încercăm regrete când vedem un efort aproape reuşit, o lucrare aproape perfectă, negăsindu-şi încununarea. Este ceea ce exprimă Polyeucte, referitor la Pauline:

> Prea-i plină de virtuți, spre-a nu se creştina.
> O, merit prea înalt în ea ştiut-ai naşte,
> Să nu te poată ea iubi, cum şi cunoaşte,

[1] SANTA TEREZA DE JESÚS, *Vida*, p. 96.
[2] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la pénitence*, p. 72.
[3] J. VOLKELT, *Gewissheit und Wahrheit*, p. 169, n. 1.

Încât de trai de iad să aibă-n viaţă parte...[1]

Este în mod deosebit apreciat acel ceva a cărui prezenţă ar veni să completeze în mod fericit o alcătuire, acel ceva pe care îl putem considera ca fiind în însăşi natura lucrurilor. Într-o concepţie optimistă a universului, ideea de risipă incită la a completa structuri, integrând în ele ceva a cărui absenţă este resimţită ca o lipsă[2].

Sentimentul ratării poate juca un rol, chiar şi atunci când nu se ştie exact în ce constă ocazia pierdută. Acest aspect surprinzător al argumentului este bine exprimat de către eroul din *Quand le navire...*:

„A rata", „Ceea ce ratezi". Ascultam din nou aceste cuvinte. Îmi spuneam că erau sfâşietoare. A trece pe lângă ceva. A fi la două degete de ceva. A-l rata. Chiar fără a şti ce ratezi, reuşeşti foarte bine să simţi tragicul esenţial al situaţiei în care te afli[3].

Din moment ce convingerea că ratezi este întemeiată, ea vine să întărească valoarea a ceea ce este astfel irosit.

Un caz important al ratării este cel al ignoranţei. Se consideră că, din vina acesteia, se pierd realizări ale naturii, eforturi, suferinţă. În sonetul lui Arvers răsună tragicul unit cu risipa:

Iar cea care a făcut-o nu a ştiut niciodată nimic despre asta.

De aceea vom simţi în argumentul risipei ceva ce incită la cunoaştere, la studiu, la curiozitate, la cercetare.

Argumentul risipei aminteşte de cel al sacrificiului inutil. Sacrificiul este măsura valorii care îl determină, dar, dacă această valoare este minimă, sacrificiul este depreciat la rândul lui. În *Le guerrier appliqué*,

---

[1] CORNEILLE, *Polyeucte*, actul IV, sc. III. (Ed. rom.: Univers, Bucureşti, 1983, p. actul IV, sc. III, 254; *n.t.*)

[2] Cf. § 74: Actul şi esenţa.

[3] J. ROMAINS, *Psyché*, III: *Quand le navire...*, pp. 194-195.

> Sièvre, rănit, spuse simplu, cu stoicism: „Trebuie ce trebuie." „Că au existat motive bune ca să ne batem", comentează Jacques Maast, „atât mai lipsea (această rană) pentru a i se băga mințile în cap"[1].

Sacrificiul, realizat şi acceptat, sporeşte şi valorizează motivele luptei, incită la a o continua.

Printr-un proces analog au încercat unii torționari naziști să explice cum au ajuns ei la bestialitate în tratarea prizonierilor lor: primele dureri cauzate unui om fac din agent un sadic, dacă nu este continuată torturarea victimei până la momentul în care vorbeşte.

Argumentului risipei îi poate fi asociată preferința acordată acelui ceva care este *decisiv*. Vom fi tentați să ne dăm votul unui candidat dacă noi considerăm că acest vot îi poate aduce succesul. Argumentul nu constă în a spune că trebuie urmat învingătorul, ci în a sfătui să se acționeze în aşa fel încât să existe, datorită actului îndeplinit, un învingător. Acțiunea care, date fiind circumstanțele, va putea avea putere deplină, care nu va trebui să fie considerată drept o risipă, va fi din acest motiv valorizată, ceea ce militează în favoarea îndeplinirii sale.

În sens invers, devalorizăm o acțiune insistând asupra caracterului său *superflu*; tot ceea ce este superfluu este, ca atare, declasat. În timp ce argumentul risipei incită la a continua acțiunea începută până la reuşita finală, cel al superfluului incită la abținere, un surplus de acțiune având efect nul. Aşa se face că, pentru Leibniz, dacă ne imaginăm un autor inteligent al universului, trebuie ca această inteligență să nu pară superfluă:

> Dacă admiți serios aceste opinii care atribuie totul necesității materiei sau unei întâmplări anumite (...), este greu să poți recunoaşte un autor inteligent naturii. Căci efectul trebuie să răspundă cauzei sale, ba chiar el se cunoaşte cel mai bine din cunoaşterea cauzei, şi este lipsit de rațiune să introduci o inteligență suverană, ordonatoare a lucrurilor, şi apoi, în loc să foloseşti înțelepciunea ei, să nu te serveşti decât de proprietățile materiei pentru explicarea fenomenelor[2].

---

[1] M.-J. LEFEBVE, *Jean Paulhan*, p. 165 (*Le guerrier appliqué*, pp. 122 şi 125).

[2] LEIBNIZ, *Disertație metafizică*, pp. 445-446. (Ed. rom.: Humanitas & CEU Press, Bucureşti, 1996, pp. 49-50; *n.t.*)

În axiomatică, cercetarea independenței axiomelor se justifică prin același motiv: un sistem este mai puțin elegant dacă el conține o axiomă superfluă.

În economia politică, devalorizarea bunurilor destinate în parte unor nevoi cvasi superflue este denunțată de teoria utilității marginale. Această devalorizare a servit uneori de fundament unei argumentări în favoarea socialismului: era vorba despre promovarea unui regim care, prin repartizarea lor mai echitabilă, valorizează bogățiile – și care împiedică acumularea lor inutilă în anumite mâini.

§ 66. Argumentul direcției

Legătura cauzală, raportul între scop și mijloace au fost privite anterior într-un mod global și static. Dar este posibil să se descompună urmărirea unui scop în mai multe etape și să se examineze felul în care situația se transformă: punctul de vedere va fi în același timp parțial și dinamic. Se constată că, adesea, există interesul de a nu se confrunta interlocutorul cu întreg intervalul care separă situația actuală de scopul ultim, ci de a împărți acest interval în secțiuni, punând jaloane intermediare, indicând scopuri parțiale a căror realizare nu provoacă o opoziție atât de puternică. Într-adevăr, dacă trecerea din punctul A în C ridică dificultăți, este posibil să nu se poată vedea nici un inconvenient în a trece din punctul A în B, de unde punctul C va apărea într-o cu totul altă perspectivă: să numim această tehnică *procedeul etapelor*. Structura realului condiționează alegerea acestora, dar nu o impune niciodată.

Argumentul direcției constă, în mod esențial, în punerea în gardă contra utilizării procedeului etapelor: dacă cedezi de această dată, va trebui să cedezi puțin mai mult data viitoare și Dumnezeu știe unde te vei opri. Acest argument intervine, în mod regulat, în negocierile dintre state, dintre reprezentanții patronali și muncitori, atunci când nu dorim să părem a ceda în fața forței, a amenințării sau a șantajului.

De fiecare dată când un scop poate fi prezentat ca un jalon, ca o etapă într-o anumită direcție, poate fi utilizat argumentul direcției. Acest argument răspunde la întrebarea: unde dorim să ajungem? Într-adevăr, de obicei, pentru a face să fie admisă o anumită soluție, care pare la prima vedere dezagreabilă, problema se segmentează. Dacă vrem să

determinăm pe cineva, căruia îi repugnă să rostească un discurs, cu o anumită ocazie, i se va arăta mai întâi că un discurs trebuie să fie rostit, iar apoi se va căuta cel mai bun orator sau, invers, i se va arăta că, dacă un discurs trebuie să fie pronunțat, acest lucru nu poate fi făcut decât de el, apoi că este obligatoriu ca discursul să fie rostit.

Este posibil totuși ca segmentarea să fie nu numai inutilă, ci și dăunătoare. Așa ar fi cazul dacă domnului X. i-ar plăcea mult să ia cuvântul în public. Am face bine să-i propunem dintr-odată să pronunțe un discurs într-o anumită împrejurare.

Felul în care se va opera divizarea depinde de opinia pe care ne-o formăm despre cea mai mare sau cea mai mică ușurință de a trece peste astfel de etape determinate: rar se întâmplă ca ordinea în care sunt luate în considerație să fie absolut indiferentă. Într-adevăr, o primă etapă fiind depășită, interlocutorii se găsesc în fața unei noi configurații a situației, care modifică atitudinea lor față de rezultatul final. În anumite cazuri, unul dintre caracteristicele acestei noi situații va fi de a permite folosirea argumentului risipei, prima etapă fiind considerată drept capital.

Ar putea fi asimilată unui procedeu etapizat orice argumentare în mai mulți timpi. Totodată, aceasta nu va fi criticată ca procedeu, și nu va fi combătută prin argumentul direcției, decât atunci când, la fiecare fază a argumentării, este solicitată o decizie și când aceasta este susceptibilă de a modifica modul de a privi o decizie ulterioară.

Se cuvine, de altfel, să distingem argumentul direcției de înțelegerea precedentului, care îi seamănă atât de mult, încât se opune unei acțiuni de teama repercusiunii acesteia asupra altor acțiuni din viitor. Dar, în timp ce înțelegerea precedentului se referă la alte acțiuni de același fel, argumentul direcției evocă acțiuni care, deși diferite de acțiunea în cauză, vor antrena o schimbare în același sens. Există, totuși, cazuri care se situează între înțelegerea a ceea ce precede și argumentul direcției: cele în care ne bazăm pe o recursivitate, pe o aceeași operație care se repetă, dar care se efectuează într-o situație modificată. O astfel de recursivitate este adesea invocată pentru a pune în gardă împotriva anumitor construcții. Astfel, G. Ryle, pentru a critica doctrina intelectualistă conform căreia un act inteligent ar fi cel care este precedat de o

activitate teoretică inteligentă, ne spune că această exigență va fi urmată de o serie de alte exigențe:

> Trebuie oare să spunem deci că reflecțiile agentului asupra felului inteligent de a se comporta cer ca el să reflecteze mai întâi la cea mai bună manieră de a reflecta la modul de a acționa?[1]

Procedeul etapelor poate deveni un argument pozitiv în favoarea unei măsuri considerate a fi prima într-o direcție dorită. Se întâmplă totuși ca această argumentare să nu fie decât o fentă, o manevră delatorie, că ne prefacem că avem în vedere o reformă, o măsură, ca pe un jalon într-o direcție, în timp ce suntem decișii în secret să nu continuăm, sau cel puțin să nu o facem decât cu o lentoare „înțeleaptă". Bentham îl analizează, printre sofismele delatorii, pe acela al mișcării graduale. Acesta constă, scrie el, în

> a dori să separi ceea ce ar trebui să facă un întreg, a anula măsura sau a o face ineficace, fărâmițând-o... Mișcarea graduală este însoțită de toate epitetele flatante, ea este temperată, este calmă, este conciliantă[2].

Într-un astfel de caz, faptul de a prezenta drept jalon ceea ce în opinia promotorilor săi era, dacă este posibil, o măsură finală, nu avea alt scop decât pe acela de a o valoriza în ochii partizanilor unor reforme mai drastice.

Argumentul direcției tinde întotdeauna să facă o etapă să se lege de dezvoltări ulterioare. Cel care se apără împotriva acestui argument pretinde că separă măsura preconizată, vrea ca aceasta să fie examinată în ea însăși, presupune că nu va antrena nici o schimbare în situația de ansamblu și afirmă că aceasta va putea fi considerată, odată luată măsura, în aceeași stare de spirit ca și anterior. Trebuie deci, pentru ca argumentul direcției să poată fi combătut, ca acțiunea avută în vedere să prezinte un interes în sine, să poată fi apreciată independent de direcția în care angajează ea. Ne putem întreba dacă marea artă, în educația intelectuală sau morală, nu rezidă în alegerea unor etape prezentând fiecare un interes propriu, independent de faptul că ele

---

[1] G. RYLE, *The concept of mind*, p. 31.

[2] BENTHAM, *Opere: Tratat despre sofismele politice*, p. 463. (Ed. rom.: p. 31; *n.t.*)

facilitează trecerea la o etapă ulterioară. Ordinea argumentelor într-un discurs va avea de ținut cont de chiar această considerație.

Argumentul direcției, cel al pantei alunecoase, sau al degetului din angrenaj, sugerează că nu va fi posibil să ne oprim din drum. Cel mai adesea doar experiența trecutului permite departajarea antagoniștilor, din acest punct de vedere.

Iată un bun exemplu despre utilizarea sa, în legătură cu experiențele pe animale:

> Medicina experimentală pe animale admitea că pentru *folosul* medicinei umane se putea sacrifica animalul. Imediat a apărut ideea că, pentru interesul întregii umanități, puteau fi sacrificate câteva ființe umane. Bineînțeles, la început, această idee ridica opoziții interne puternice, dar obișnuința învinge totul. Se începe prin a admite ideea experiențelor pe condamnați la moarte, apoi este emisă ideea experimentelor pe condamnații de drept comun și, în sfârșit, apare ideea experimentelor pe dușmani! Mersul ideilor este, după cum se vede, extrem de redutabil și în același timp foarte insidios[1].

Invocând obișnuința, doctorul Baruk furnizează un motiv în favoarea tezei care formează esențialul argumentului direcției, și anume că nu suntem stăpâni pe comportamentul nostru ulterior, că nu ne vom putea opri la o anumită etapă a evoluției într-o anumită direcție.

Argumentul direcției implică deci, pe de o parte, existența unei serii de etape către un anumit scop, cel mai adesea temut, iar pe de altă parte, dificultatea, dacă nu imposibilitatea de a te opri, odată ce ești angajat pe calea care duce la el. Ripostele la acest argument se vor referi deci la unul sau la altul din aceste puncte.

O primă ripostă la argumentul direcției constă în indicarea unor dezvoltări, începând cu prima etapă, diferite de cele care păreau a sperja. Ne bazăm pe ambiguitatea de dezvoltare și, ca urmare, pe arbitrarul care constă în a nu vedea decât o singură direcție posibilă.

Această ripostă poate ridica de altfel alte obiecții și mai ales teama de a nu ști încotro mergi; te temi de consecințele imprevizibile ale unei prime clătinări:

---

[1] H. BARUK, Le psychiatre dans la société, *La Semaine des Hôpitaux de Paris*, anul 25, nr. 74, pp. 3046-3047.

> Dar noutatea, Filonous, noutatea! Acolo se află pericolul. Noile opinii trebuie dezavuate întotdeauna; ele clatină inteligențele umane și nimeni nu știe unde sfârșesc[1].

Se poate arăta, de asemenea, că între etapa în discuție și următoarele care ar fi de temut, există o diferență calitativă. Așa se face că B. S. Chlepner insistă pe diferența dintre naționalizarea unor întreprinderi și economia socialistă, către care pare ea să ducă:

> Se poate susține din acest moment că naționalizarea unei întreprinderi sau chiar a unei ramuri industriale întregi nu constituie o măsură socialistă, din moment ce restul economiei rămâne bazat pe principiul inițiativei private, al economiei de piață și că ramura naționalizată însăși se supune disciplinei pieței, mai eles acoperindu-și cheltuielile prin vânzări și nu prin subvenții de la stat.
>
> (...) Singurul punct pe care am dori să-l punem în evidență este că, între o economie devenită socialistă și o economie în care unele ramuri au fost naționalizate, există mai mult decât o diferență cantitativă; atmosfera este diferită, sau cel puțin ar putea fi diferită[2].

Cel de-al doilea gen de riposte privește posibilitatea opririi după o anumită etapă. De obicei, oprirea va fi garantată de crearea unui cadru formal, juridic, care ne-ar împiedica să mergem dincolo de ceea ce a fost decis. Totul este să știm în ce măsură un formalism este în stare să se opună unei evoluții naturale. O manieră obișnuită de asemenea de a prevedea oprirea, este aceea de a ne baza pe un echilibru de forțe care ne-ar împiedica să mergem la nesfârșit într-o anumită direcție: se presupune existența unui pluralism, care autorizează speranța unei rezistențe ce s-ar amplifica pe măsură ce am continua într-un anumit sens; este argumentul care convine adversarilor soluțiilor extreme.

În sfârșit, un alt argument constă în a arăta că ne aflăm deja pe o pantă fatală de care ne temem și că este indispensabil să facem primul pas, într-o anumită direcție, pentru a putea, după el, să ne oprim. Este argumentul preferat de Demostene. Celor care nu voiau să salveze

---

[1] BERKELEY, *Opere alese*, t. II: *Trei dialoguri între Hylas și Filonous*, al treilea dialog, p. 171.

[2] B. S. CHLEPNER, Réflections sur le problème des nationalisations, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1949, p. 219.

Megalopolis, amenințat de Sparta, pentru că era un aliat al Thebei, Demostene le replică:

> Dacă lacedemonienii iau Megalopolis, Messene va fi în pericol. Dacă însă iau Messene, eu spun că vom face alianță cu thebanii. Atunci nu ar fi mai avantajos și mai onorabil să-i primim imediat pe aliații Thebei și să nu ne pretăm la lăcomia lacedemonienilor, în loc să ezităm să salvăm un popor, pe motiv că este aliatul thebanilor, să-l sacrificăm, cu riscul de a trebui să-i salvăm într-o zi chiar pe thebani, și aceasta nu fără a ne pune pe noi înșine în pericol[1]?

Trebuie deci, după Demostene, să faci un pas, pentru a nu fi forțat să faci un altul, cu mult mai grav.

Ne putem întreba dacă cele două genuri de riposte, cele care pun accentul pe natura drumului și cele care se referă la posibilitatea de a ne opri, se pot combina, pentru un auditor unic. Se pare că da. Acesta va fi liniștit imediat de o argumentare de ansamblu, care să-i arate că este vorba despre altceva decât de ce se temea el, și care să-i arăte posibilitatea de a se opri.

Argumentul direcției poate lua forme diverse: una dintre acestea este argumentul *propagării*. Este vorba de a pune în gardă împotriva unor fenomene care, prin intermediul unor mecanisme naturale sau sociale, ar avea tendința de a se transmite din aproape în aproape, de a se multiplica și de a deveni, prin chiar această creștere, nocive.

Dacă fenomenul inițial este, el însuși, considerat deja drept un rău, se va recurge cel mai adesea la noțiunea de *contagiune*. În acest fel sfătuiește Pitt să fie stârpite din față principiile revoluționare:

> Dacă vreodată principiile iacobinismului ar fi să triumfe în insulele franceze din Indiile occidentale am putea noi spera să le salvăm pe ale noastre de contagiune[2]?

În argumentul contagiunii, există deci o complicitate între două puncte de vedere devalorizante, lucrul de care ne temem ca jalon este, în același timp, stigmatizat ca rău.

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri: Pentru Megalopolitani*, §§ 20-21.

[2] W. PITT, *Orations on the French war*, p. 61, 30 dec. 1794.

Perspectiva este cu totul diferită în argumentul vulgarizării. Suntem preveniți contra propagării care ar devaloriza, făcând comun și vulgar, ceea ce este deosebit pentru că-i rar, limitat, secret. Invers, dar dintr-o perspectivă analogă, argumentul *consolidării* avertizează împotriva repetițiilor care dau deplină semnificație și valoare la ceea ce nu era decât eboșă, bâlbâială, fantezie și care va deveni mit, legendă, regulă de conduită.

În sfârșit, există o serie de variante ale argumentului direcției care pun accentul pe *schimbarea de natură* între primele etape și punctul final. Tipul său poate fi luat din soritul grecesc, în care trecerea de la o grămadă de grâu la o grămadă fără un bob, mereu reînnoită, se termină cu ceva ce nu mai este o grămadă. Schimbarea va putea fi interpretată drept o veritabilă schimbare de natură, sau drept revelarea adevăratei naturi a primilor pași. Puțin contează. Trebuie să fim atenți. Astfel:

> Fiecare concesie făcută inamicului și spiritului de neseriozitate ar antrena o alta. Aceasta nu ar fi mai gravă decât prima, dar ambele, cap la cap, ar forma o lașitate. Două lașități reunite ar produce dezonoarea[1].

Comicul acestor schimbări de natură face loc unor glume precum cea a lui P. Oppius care spune despre „neamul Lentulilor, unde în mod regulat copiii erau mai mărunți de statură decât părinții: 'Acest neam va pieri prin naștere'"[2].

Toate aceste dezvoltări, chiar dacă sunt marcate de ideea de contagiune, de vulgarizare, de consolidare, de schimbare de natură, arată că un fenomen, inserat într-o serie dinamică, dobândește o semnificație diferită de cea pe care ar fi luat-o în mod izolat. Această semnificație variază în funcție de rolul care-i este dat în această serie.

§ 67. Depășirea

Spre deosebire de argumentul direcției, care ne face să ne temem ca o acțiune să nu ne angajeze într-un angrenaj de al cărui rezultat ne temem, argumentele depășirii insistă pe posibilitatea de a merge mereu

---

[1] A. CAMUS, *Actuelles*, p. 57.

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VI, cap. III, § 67. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 176; *n.t.*)

mai departe într-un anumit sens, fără să se întrevadă o limită în această direcție, și aceasta cu o creștere continuă de valoare. După cum spune o țărancă, dintr-o culegere a lui Jouhandeau: „ Este cu atât mai bun cu cât este mai bun"[1]. Astfel Calvin afirmă că niciodată nu exagerăm în direcția care îi atribuie orice glorie, orice virtute lui Dumnezeu:

> Însă noi nu am citit despre nimeni care ar fi fost blamat pentru că a băut prea mult din izvorul apei vii[2].

Prezentându-l sub această lumină, poate fi apărat un comportament pe care auditorii ar fi tentați să-l blameze, dar care va fi situat în continuarea a ceea ce ei aprobă și admiră: spre exemplu, fanatismul naționalist sau religios în ochii patrioților sau ai credincioșilor. Ne putem, de altfel, servi de depășire pentru a devaloriza o stare, o situație, de care am putea fi mulțumiți, dar căreia o stare mai favorabilă se presupune că-i poate succede. Celor care considerau situația militară destul de bună pentru a iniția negocieri de pace cu Franța, Pitt le răspundea:

> Că suntem astăzi mai în siguranță, nu numai că admit, dar pretind chiar că perspectivele se ameliorează din zi în zi și că această siguranță este din ce în ce mai garantată[3].

Ceea ce contează nu este de a realiza un anumit scop, de a ajunge la o anumită etapă, ci de a continua, de a depăși, de a transcende, în sensul indicat de două sau de mai multe jaloane. Ceea ce este important nu este un scop definit: fiecare situație servește, dimpotrivă, ca jalon și ca trambulină permițând să se continue la infinit într-o anumită direcție.

Această formă de raționament nu este utilizată doar pentru a promova o anumită conduită, ci și, mai ales în lucrările filosofice, pentru a defini anumite noțiuni „rafinate", pornind de la concepții de simț comun prezentate ca punct de plecare. Astfel Sartre, pornind de la o noțiune a relei credințe, care se inspiră, la prima vedere, din simțul comun, ajunge, datorită depășirii, la o concepție destul de îndepărtată

---

[1] JOUHANDEAU, *Un monde*, p. 251.

[2] CALVIN, Învățătura religiei creștine, Adresă introductivă către regele Francisc I, p. 7. (Ed. rom.: Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 111; *n.t.*)

[3] W. PITT, *Orations on the French war*, p. 93 (27 mai 1795).

de ea şi conform căreia orice angajare în social şi în raţional ar fi mai mult sau mai puţin marcată de rea credinţă[1].

De asemenea, Claparède, într-o analiză amuzantă, la care am făcut deja aluzie în altă parte, arată cum sensul cuvântului „asociaţionism" evoluează întotdeauna puţin mai mult într-o anumită direcţie. Evoluţia lui ar aminti atitudinea acestui revoluţionar prin temperament, care se defineşte, nu printr-un program anume, ci prin faptul de a se situa întotdeauna mai la stânga[2].

Pentru a întemeia această concepţie a unei direcţii nelimitate, şi ai cărei termeni sunt ierarhizaţi, vom prezenta la capătul ei un ideal inaccesibil, dar ai cărui termeni realizabili constituie întruchipări din ce în ce mai perfecte, din ce în ce mai pure, din ce în ce mai apropiate de termenul ultim[3]; ele ar fi „oglinda" lui, „imaginea" lui, că există adică, de la ideal la ele, o mişcare descendentă care garantează caracterul inaccesibil al acestuia, oricare ar fi progresele realizate.

În alte cazuri, idealul nu se concepe decât datorită termenilor inferiori, cărora ne opunem şi pe care îi depăşim. Aşa se face că, pentru Lecomte de Noüy:

> Omul rămâne deci din punct de vedere biologic un animal. Vom vedea, ulterior, că această stare de lucruri era necesară, căci numai luptând împotriva instinctelor sale se umanizează el[4].

Adesea această tehnică este utilizată pentru a transforma argumentele contra în argumente pentru, ca să arate că ceea ce era considerat până în prezent un obstacol, este în realitate un mijloc de a ajunge la un stadiu superior, precum boala care face organismul mai rezistent, imunizându-l.

---

[1] J.-P. SARTRE, *Fiinţa şi neantul*, p. 109. Cf. § 48: Tehnici care vizează prezentarea tezelor drept compatibile sau incompatibile.

[2] CLAPARÈDE, *La genèse de l'hypothèse*, p. 45; cf. Ch. PERELMAN şi L. OLBRECHTS-TYTECA, *Les notions et l'argumentation*, pp. 260-261 şi § 35. Uzajurile argumentative şi plasticitatea noţiunilor.

[3] Cf. PLOTIN, *Enneade*, I, 2, § 6.)

[4] LECOMTE DU NOÜY, *L'homme et sa destinée*, p. 100.

Refutarea argumentării prin depăşire se găseşte în constatarea că este imposibil să se meargă la infinit în direcţia preconizată, fie pentru că se ajunge la un absolut, fie pentru că se ajunge la o incompatibilitate. A ajunge la un termen absolut, perfect, înseamnă să recunoaştem că trebuie să renunţăm la progresie. Pascal, care adoptă punctul de vedere cartezian în maniera sa de a trata definiţiile, afirmă că

> împingând cercetările din ce în ce mai mult, se ajunge în mod necesar la cuvinte primitive pe care nu le mai putem defini şi la principii atât de clare, încât altele mai clare care să servească la dovedirea lor nu s-ar găsi[1].

Nu se pune problema, în aceste condiţii, de a urmări încă un ideal, de a spori o valoare, perfecţiunea obţinută opunându-se perfectibilităţii. Pe de altă parte, ceea ce poate să se opună, de asemenea, progresiei continue, depăşirii, este că suntem conduşi spre ridicolul rezultat din incompatibilitatea cu valorile la care ne repugnă să renunţăm: trebuie deci căutat un echilibru care să permită armonizarea valorilor care, în ultimă instanţă, ar intra în conflict. A avertiza împotriva exceselor la care poate duce încrederea nelimitată într-o maximă, într-o linie de conduită, înseamnă, întotdeauna, să faci să intervină alte valori a căror respectare să o impui. De aceea, stoicii avertizează împotriva excesului de dispreţ faţă de corp care ar duce la o sinucidere absurdă. Aşa se face că un teolog, care spune despre căile Domnului că sunt de nepătruns, este obligat să limiteze această afirmaţie într-un fel sau altul, altfel riscă să facă teologia imposibilă. El va spune, spre exemplu, căile Domnului sunt de nepătruns pentru lumina naturală, sau că sunt de nepătruns fără revelaţie.

În argumentarea care recurge la depăşire, ceea ce interesează adesea pe auditori, mai mult decât termenul ultim într-o direcţie dată, mereu evaziv, este valoarea pe care această argumentare o conferă unor termeni situaţi înainte de el şi la care se referă în realitate dezbaterea.

Este ceea ce reiese în mod clar din analiza figurilor destinate să realizeze depăşirea. Ne gândim înainte de toate la *hiperbolă* şi la *litotă*.

---

[1] PASCAL, *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, *Despre spiritul geometric*, p. 362. (Ed. rom.: In: *Opere Ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 148; *n.t.*)

Hiperbola este un mod exagerat de a ne exprima. Aşa cum spunea Dumarsais:

> Ne servim de cuvinte care, luate *ad litteram*, merg dincolo de adevăr, şi reprezintă, plusul sau minusul, pentru a face să se înţeleagă vreun exces în mare sau în mic. Cei care ne înţeleg, elimină din exprimarea noastră ceea ce trebuie eliminat[1].

Hiperbola diferă de argumentarea obişnuită prin depăşire prin aceea că ea nu este nici justificată, nici pregătită, ci lansată în mod brutal: rolul ei este, totuşi, de a da o direcţie gândirii, de a o orienta în aprecierea acestei direcţii şi, numai printr-un şoc de întoarcere, de a da o indicaţie despre termenul care interesează. De unde marja enormă de libertate în enunţuri, fie că este vorba despre simple afirmaţii de fapt, ca în acest exemplu, luat din *Eneida*:

> Gemenele stânci ameninţă cerul[2],

fie de comparaţie, ca în acest exemplu, luat din discursul funebru al lui Condé:

> asemănător, în salturile sale îndrăzneţe şi în mersul său uşor acelor animale viguroase şi săritoare, el nu înaintează decât prin sărituri vii şi impetuoase, şi nu este oprit nici de munţi nici de prăpăstii[3].

Hiperbolele care utilizează expresii concrete, nu tind, după cum a remarcat deja Erdmann, să creeze imagini[4]. Rolul lor este de a da un punct de referinţă care, într-o direcţie dată, să atragă spiritul, pentru ca după aceea să-l oblige să revină puţin în urmă, la limita extremă a ceea ce i se pare compatibil cu ideea lui despre uman, despre posibil, despre veridic, cu tot ceea ce admite el de altfel.

---

[1] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 98.

[2] Citat de QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VIII, cap. VI, § 68.(*Eneida*, cântul I, vv. 162-163).

[3] Citat de SAINT-AUBAIN, *Guide pour la classe de rhétorique*, p. 90. (Texte după BOSSUET, Bibl. de la Pléiade, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de Condé*, p. 216).

[4] K. O. ERDMANN, *Die Bedeutung des Wortes*, p. 224.

Lui Dumarsais, care nu vede în hiperbolă decât elementul exagerare, şi nu depăşirea, care ni se pare esenţială, îi displace această manieră de exprimare proprie „orientalilor" şi „tinerilor". El preconizează să nu se utilizeze decât cu precauţii oratorice precum „ca să ne exprimăm astfel", „dacă se poate spune astfel", care nu ar mai face din ea decât o simplă figură de stil. Or, aceste precauţii oratorice, nici cel care le utilizează nu doreşte să fie luate prea în serios. Căci o depăşire este tocmai ceea ce vizează hiperbola, când are, ceea ce se întâmplă aproape mereu, un scop argumentativ. Precum această maximă de Audiberti, citată de Paulhan ca exemplu de hiperbolă:

Nimic nu va fi decât ceea ce a fost[1],

şi care, prin depăşire, dă valoare pozitivă trecutului.

Să semnalăm că anticii distingeau adesea două genuri de hiperbole, considerate ca foarte diferite, amplificarea şi atenuarea. Un exemplu pentru acest ultim gen ar fi:

Abia se mai ţine pe picioare[2].

Dar, prin caracterul său abstract, maxima lui Audiberti, care ar putea fi interpretată într-o manieră sau alta, ne arată că slăbirea şi îngrăşarea sunt, în hiperbolă, un singur şi acelaşi proces de depăşire.

Litota, la rândul ei, este definită, în general, prin contrast cu hiperbola, ca fiind un mod de a ne exprima care pare că atenuează judecata[3]. Exemplul clasic de litotă este „O, pleacă! Vai, nu te pot urâ" al Chimenei[4]. Dumarsais citează mai ales „nu-i prost", „Pitagora nu este un autor de disprețuit", „eu nu sunt diform".

Dacă litota poate fi opusă hiperbolei, este din cauză că, pentru stabilirea unei valori, îşi caută sprijin într-un punct situat dincoace de aceasta, în loc să şi-l caute dincolo, în depăşire.

---

[1] J. PAULHAN, Les figures ou la rhétorique décryptée, *Cahiers du Sud*, p. 370.

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VIII, cap. VI, § 73. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, p. 377; *n.t.*)

[3] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 97.

[4] CORNEILLE, *Cidul*, actul III, sc. IV. (Ed. rom.: Univers, Bucureşti, 1983, p.55.Traducere de Aurel Covaci; *n.t.*)

Cel mai adesea, litota se exprimă printr-o negație. Fără îndoială există litote sub formă de aserțiune, precum „este destul de bun", când această expresie desemnează o valoare foarte apreciată. Dar tocmai în litota prin negare am fi noi tentați să vedem mecanismul-tip al acestei figuri. Termenul menționat, și respins, trebuie să servească de trambulină pentru ca gândirea să ia direcția dorită. Se sugerează că acest termen ar fi putut fi admis în mod normal ca adecvat, în aceste circumstanțe, și date fiind informațiile de care dispunea auditorul. Chimène afirmă că ar fi trebuit să urască, că ar fi fost normal să urască și că auditorul ei ar putea crede acest lucru. Plecând de la această negare a normalului, gândirea este dirijată către alți termeni. Or, termenul respins este adesea el însuși o hiperbolă. În „Pitagora nu este un autor de disprețuit" efectul de surpriză este cauzat de această hiperbolă, evocată pentru a fi imediat respinsă.

Mai mult chiar decât hiperbola, litota cere ca auditorul să cunoască un anumit număr de date care îl vor ghida în interpretarea sa. „El nu este prost" poate fi luat într-un sens static sau ca elan către o direcție. De unde interesul care există în a uza de litote bazate pe respingerea unei hiperbole.

Relațiile dintre aceste două figuri sunt deci mult mai complexe, credem noi, decât pare în mod obișnuit. Hiperbola ar avea adesea funcția de a pregăti litota, a cărei intenție, fără ea, ar putea să ne scape. Aceasta din urmă nu este deci întotdeauna, după cum se spune, o confesiune cu voce scăzută[1].

Să remarcăm, în legătură cu aceasta, că litota se poate transforma în *ironie* prin suprimarea negației. Despre un același om diform, despre care prin litotă se spunea „nu este un Adonis", se va putea spune prin ironie „este un Adonis". În primul caz, avem o mișcare a gândirii de-a lungul unei scări de valori, în celălalt, o confruntare între o calificare și o realitate percepută. În primul caz, direcția este cea care domină, în al doilea, nu dorim ca spiritul să se întoarcă imediat în urmă, ci să constate ridicolul născut dintr-o incompatibilitate.

Hiperbola, adesea în mod involuntar comică, poate produce acest efect în mod premeditat.

---

[1] Cl.-L. ESTÈVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, p. 87.

Să citim această butadă redată de Pseudo-Longin:

> El avea un pământ la țară, care nu era mai mare decât epistola unui lacedemonian[1].

Este vorba aici despre comicul argumentării. Fără existența unor hiperbole serioase, ar fi conceput oare autorul această glumă amuzantă?

b) LEGĂTURILE DE COEXISTENȚĂ

§ 68. Persoana şi actele sale

În timp ce, în legăturile de succesiune, termenii confruntați se găsesc pe un acelaşi plan fenomenal, legăturile de coexistență unesc două realități de nivel inegal, una fiind mai importantă, mai explicativă decât cealaltă. Caracterul mai structurat al unuia din termeni este cel care deosebeşte acest tip de legătură, ordinea temporală a elementelor fiind cu totul secundară: vorbim despre legăturile de coexistență, nu pentru a insista asupra simultaneității termenilor, ci pentru a opune acest fel de legături ale realului legăturilor de succesiune în care ordinea temporală este primordială[2]. Legătura de coexistență fundamentală, în filozofie, este cea care uneşte o esență de manifestările ei. Ni se pare totuşi că prototipul acestei construcții teoretice se află în raporturile care există între o persoană şi actele sale. Prin examinarea acestei relații ne vom începe analiza noastră[3].

Construcția persoanei umane, pe care o subîntindem actelor, este legată de o distincție între ceea ce se consideră important, natural, propriu ființei despre care se vorbeşte, şi ceea ce se consideră drept tranzitoriu, drept manifestare exterioară subiectului. Această legătură între persoană şi actele sale neconstituind un raport necesar, neavând aceleaşi caractere de stabilitate ca relația care există între un obiect şi

---

[1] LONGINUS, *Tratatul despre sublim*, cap. XXXI, p. 151.

[2] În mod asemănător, A. ANGYAL, *Foundations for a science of personality*, cap. VIII.

[3] Pentru § 68 la 71, cf. Ch. PERELMAN şi L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie*, pp. 49 la 84: (Act şi persoană în argumentare).

calitățile sale, simpla repetare a unui act poate antrena, fie o reconstrucție a persoanei, fie o adeziune mai puternică la construcția anterioară.

Este evident că concepția despre persoană poate varia mult în funcție de epocă și de metafizica adoptată. Argumentarea primitivilor s-ar servi de o idee despre persoană mult mai largă decât a noastră: ar face parte din ea, fără îndoială, toate *aparținențele*, umbra, totemul, numele, fragmente separate ale corpului, iar între ele și întregul persoanei nu am stabili, eventual, decât o legătură simbolică. Un singur exemplu, frumusețea unei femei, este suficient pentru a arăta cum poate fi considerat un fenomen, fie parte integrantă a persoanei, a esenței sale, fie ca una dintre manifestările sale tranzitorii, adică un simplu act.

Legând un fenomen de structura persoanei, îi acordăm un statut mai important: înseamnă să spunem că maniera de a construi persoana va putea face obiectul unor acorduri limitate, precare, particulare unui grup dat, acorduri susceptibile de revizuire sub influența unei noi concepții religioase, filosofice sau științifice.

Ideea de „persoană" introduce un element de stabilitate. Orice argument referitor la persoană se bazează pe această stabilitate: o prezumăm, interpretând actul în funcție de persoană, regretăm că această stabilitate nu a fost respectată, când i se adresează cuiva reproșul de incoerență sau de schimbare nejustificată. Un mare număr de argumentări tind să dovedească faptul că persoana nu s-a schimbat, că schimbarea este aparentă, că circumstanțele sunt cele care s-au schimbat etc.[1].

Totodată, stabilitatea persoanei nu este niciodată absolut sigură: unele tehnici lingvistice vor contribui la accentuarea impresiei de permanență; cea mai importantă este folosirea substantivului propriu. Desemnarea persoanei prin anumite trăsături (avarul de tatăl tău), ipostaza unor sentimente (cea a cărei violență ți-a însoțit copilăria) pot, de asemenea, să concure la aceasta. Calificarea, epitetul (acest erou, Charlemagne cu barbă albă) tind să facă imuabile anumite caractere, a căror stabilitate o întărește pe cea a personajului. Datorită acestei stabi-

[1] Cf. N. LEITES, The third international on its changes of policy, in lucrarea colectivă editată de H. LASSWELL, *Language of politics*.

lităţi un merit dobândit, sau care va fi dobândit, poate fi atribuit cuiva într-un mod atemporal. Cum pe bună dreptate remarcă Kenneth Burke:

> Un erou este mai întâi un om care înfăptuieşte fapte eroice; iar „eroismul" constă în actele sale. Şi apoi, un erou poate fi un om cu posibilităţi de acţiune eroică. Soldaţii care se duc la război sunt nişte eroi în acest sens... Sau un om poate fi considerat erou pentru că *a înfăptuit* acte eroice, deşi în *starea* lui actuală el poate fi, în orice caz, prea bătrân sau prea slab pentru a le îndeplini[1].

Dar această stabilitate a persoanei, care o face într-o oarecare măsură să semene cu un lucru, cu proprietăţile determinate odată pentru totdeauna, se opune libertăţii sale, spontaneităţii, posibilităţii sale de a se schimba. De aceea, suntem mult mai înclinaţi să-i stabilizăm pe alţii, decât pe noi înşine:

> ceilalţi pot avea, şi au adesea, calităţi mult superioare celor ale mele, dar calităţile lor aderă la ei cu mult mai mult decât aderă la mine defectele mele: dacă ei sunt generoşi, inteligenţi, muncitori, seducători, vor rămâne astfel, tot aşa cum vor rămâne avari, proşti, leneşi, plictisitori, dacă aşa sunt făcuţi. Eu nu. Eu nu sunt poet; dar într-o secundă e posibil să devin. Lucrarea pe care încă nu am putut s-o scriu nimic nu mă împiedică s-o scriu mâine. Această plasticitate o avea şi Silvia, amestec de faptă şi de îndoială[2].

Faptul că i se acordă Sylviei, văzută pentru prima dată, un adevărat privilegiu înseamnă că i se recunoaşte această plasticitate pe care fiecare şi-o acordă în mod spontan, negând-o în acelaşi timp tot atât de spontan altcuiva. Orice periclitare a acestei facultăţi de reînnoire este resimţită în mod dezagreabil. De unde, fără îndoială, starea de rău pe care o încercăm când ne auzim prietenii vorbind, chiar şi elogios, despre conduita pe care o vom avea[3].

Existenţialismul, punând accentul pe libertatea persoanei, care ar opune-o net lucrurilor, a putut elabora o ontologie originală. Unele pagini, ce par dintr-o metafizică complicată, afirmă doar că refuzăm să vedem în raportul persoanei cu actele sale o simplă replică a raportului

---

[1] K. BURKE, *A Grammar of motives*, p. 42.
[2] E. BERL, *Sylvia*, p. 86.
[3] Cf. J. PAULHAN, *Entretien sur des faits divers*, p. 67.

dintre un obiect şi proprietăţile lui[1]. Obiectul, care se defineşte plecând de la proprietăţile lui, furnizează modelul unei concepţii despre persoană, stabilizată plecându-se de la unele dintre actele sale, transformate în calităţi, în virtuţi, pe care le integrăm într-o esenţă invariabilă. Dar, dacă persoana nu ar avea puterea de a se transforma, de a se modifica, de a se converti, de a întoarce în vreun fel spatele trecutului său, formarea educativă ar fi o amăgire, morala nu ar avea sens, iar ideile de responsabilitate, de merit şi de culpabilitate, legate de cea de libertate a persoanei, ar trebui să fie abandonate în beneficiul unei simple aprecieri pragmatice a comportamentelor.

În argumentare, persoana, considerată suport al unei serii de calităţi, autorul unei serii de acte şi de judecăţi, obiectul unei serii de aprecieri, este o fiinţă durabilă în jurul căreia se grupează o întreagă serie de fenomene cărora ea le dă coeziune şi semnificaţie. Dar, ca subiect liber, persoana posedă această spontaneitate, această putere de a se schimba şi de a se transforma, această posibilitate de a fi persuadată şi de a rezista la persuasiune, care fac din om un obiect de studiu *sui generis* iar din ştiinţele umane, discipline care nu se pot mulţumi să copieze în mod fidel metodologia ştiinţelor naturale.

Astfel, ca să luăm un exemplu, morala şi dreptul au nevoie de noţiuni despre *persoană* şi *act* în legătura şi în independenţa lor relativă. Morala şi dreptul judecă în acelaşi timp actul şi agentul: ele nu s-ar putea mulţumi să ia în considerare doar unul dintre aceste două elemente. Din însuşi faptul că este judecat el, individul, şi nu actele sale, se admite că el este legat de actele pe care le-a comis. Dar dacă ne ocupăm de el este din cauza actelor, pe care suntem capabili să le calificăm independent de persoana lui. În timp ce noţiunile de responsabilitate, de merit şi de culpabilitate se referă la persoană, cele de normă, de regulă, se preocupă înainte de toate de act. Totuşi, această disociere a actului de persoană nu este niciodată decât parţială şi precară. Meritul unei persoane ar putea fi conceput independent de actele sale, dar acest lucru nu ar fi posibil decât într-o metafizică în care referirea la acte ar fi prezentată în context. Pe de altă parte, dacă regulile prescriu sau interzic anumite acte, forţa lor morală sau juridică

[1] Cf. J.-P. SARTRE, *Fiinţa şi neantul*, pp. 158 şi urm.

rezidă în faptul că ele se adresează unor persoane. Termenii relației act-persoană sunt destul de independenți pentru a ne permite, când este nevoie, să ne servim de fiecare dintre ei separat și sunt suficient de legați pentru ca intervenția lor conjugată să caracterizeze domenii întregi ale vieții sociale.

§ 69. Interacțiunea dintre act și persoană

După aceste considerații de ordin general, vom analiza succesiv influența actelor asupra concepției despre persoană, pe cea a persoanei asupra actelor ei, pentru a termina cu semnalarea unor situații în care interacțiunea este atât de marcată, încât analiza însăși nu ar putea da întâietate unui element sau altuia.

Reacția actului asupra agentului este de natură să modifice în mod constant concepția noastră despre persoană, fie că este vorba despre acte noi care i se atribuie, fie despre acte vechi la care ne referim. Și unele, și altele joacă un rol analog în argumentare, deși se acordă o întâietate actelor celor mai recente. Cu excepția cazurilor limită, pe care le vom analiza într-un paragraf ulterior, construcția persoanei nu este niciodată terminată, nici chiar la moartea ei. Este însă de la sine înțeles că, cu cât un personaj se întoarce mai mult în istorie, cu atât imaginea pe care ne-o facem despre el este mai rigidă. După cum bine a remarcat R. Aron:

> *Celălalt*, prezent, ne amintește neîncetat capacitatea sa de a se schimba, absent, el este prizonierul imaginii pe care ne-am făcut-o despre el. (...) Dacă mai distingem încă în prietenii noștri ceea ce sunt de ceea ce fac, această distincție se șterge pe măsură ce oamenii se cufundă în trecut[1].

Persoana ar coincide în acest caz cu ansamblul structurat al actelor sale cunoscute; mai exact, vom spune noi, relația dintre ceea ce trebuie considerat ca fiind esența persoanei și actele care nu sunt decât manifestarea ei este definită o dată pentru totdeauna. Totuși această rigiditate nu este decât relativă: nu numai că documente noi pot

[1] R. ARON, *Introducere în filosofia istoriei*, p. 80. (Ed. rom.: Humanitas, București, 1997; *n.t.*)

determina o revizuire dar, în afara oricărui fapt nou, o evoluție a opiniei publice sau o altă concepție despre istorie pot modifica concepția despre personaj, prin integrarea în structura lui a unor acte neglijate anterior sau prin minimalizarea unor acte considerate importante până atunci.

Actul nu poate fi considerat drept un simplu indice, revelator pentru caracterul intim al persoanei, care ar fi invariabil, dar inaccesibil fără intermediarul actului. Suntem întrucâtva şocaţi de acest pasaj din Isocrate, care asimilează oamenii cu ciupercile veninoase:

> Cel mai bine ar fi, într-adevăr, dacă un semn i-ar distinge pe oamenii vicioşi, ca să fie pedepsiţi înainte să fi făcut ceva rău unuia dintre concetăţenii lor. Dar întrucât nu pot fi recunoscuţi înainte să fi făcut rău cuiva, măcar atunci când sunt descoperiţi, bine ar fi ca toată lumea să-i deteste şi să-i privească ca pe nişte duşmani ai tuturor[1].

Rezultă de aici că pedeapsa ar trebui să fie proporțională nu cu gravitatea ofensei, ci cu răutatea naturii pe care o dezvăluie.

În concepția noastră obişnuită, un act este, mai degrabă, un indice, un element care ne permite să construim şi să reconstruim imaginea noastră despre persoană, să o clasificăm în categorii cărora li se aplică anumite denumiri, ca în celebrul pasaj al lui Pascal:

> Nu există decât trei feluri de persoane: unele care îl slujesc pe Dumnezeu, pentru că l-au găsit: alţii care se întrebuinţează să-l caute pentru că nu l-au găsit; ceilalţi sunt cei care nu-l caută pentru că nu l-au găsit. Primii sunt raţionali şi fericiţi, ultimii sunt nebuni şi nefericiţi, cei din mijloc sunt nefericiţi, dar rezonabili[2].

Valoarea pe care o atribuim actului ne incită la a atribui o anumită valoare persoanei, dar nu este vorba despre o valorizare nedeterminată. În cazul în care un act antrenează un transfer de valoare, acesta este corelativ cu o remaniere a concepției noastre despre persoană, căreia îi vom atribui, în mod explicit, sau implicit, anumite tendințe, aptitudini, instincte sau noi sentimente.

---

[1] ISOCRATE, *Discursuri*: *Contra lui Lochites*, § 14.

[2] PASCAL, *Cugetări*, p. 922 (257 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Aion, Oradea, 1998, p. 265.).

Prin act, înțelegem tot ceea ce poate fi considerat drept emanație a persoanei, fie că sunt acțiuni, moduri de exprimare, reacții emotive, ticuri involuntare sau judecăți. Acest ultim punct este pentru analiza noastră esențial. Într-adevăr, acordând o anumită valoare unei judecăți, antrenăm prin aceasta chiar o apreciere asupra autorului ei; uneori, de altfel, judecata permite aprecierea judecătorului:

> „*Philanthe* e destoinic, deștept, plăcut, își face datoria la timp, credincios și atașat față de stăpânul său, și totuși nu este luat în seamă; nu place, nu e apreciat". Fii mai lămurit: pe Philante îl învinuiești, sau pe nobilul pe care îl slujește el[1]?

Judecata asupra judecătorului presupune un anumit acord privitor la valoarea obiectului despre care a tratat judecătorul; contestând acest acord, se poate ajunge la modificarea judecății despre judecător. Dimpotrivă, atunci când pretindem că judecăm o persoană după expresiile pe care le utilizează, deplasarea discuției asupra obiectului este mult mai dificilă. Théodore Reinach remarcă la Furtwängler, în controversa pe tema tiarei lui Saitapharnes, expresiile „fraudă grosolană", „invenții demne de dispreț" și conchide:

> Judecăți atât de excesive îl judecă mai ales pe cel care le emite[2].

Aici, descalificarea adversarului pare a fi legată de un defect de imparțialitate; în alte cazuri, va fi acuzat de ușurință. Fără îndoială nu putem acuza de parțialitate sau de ușurință în exprimare, decât dacă există acord cu privire la obiect. Totuși, cel mai adesea, ne referim nu la acesta, ci la o normă general admisă de măsurare, de bună-cuviință, care ar permite să fie descalificat, în orice caz, adversarul care se îndepărtează de ea. De unde pericolul bine cunoscut de a apăra o cauză bună prin expresii prea violente.

Se întâmplă rar ca reacția actului asupra persoanei să se limiteze la o valorizare sau la o devalorizare a acesteia' din urmă. Cel mai adesea persoana servește, ca să ne exprimăm astfel, drept releu ce permite trecerea de la acte cunoscute la acte necunoscute, de la cunoașterea

---

[1] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 8, 270. (Ed. rom.: Editura Pentru Literatură, București, 1968, vol. 1: *Despre cei mari*, p. 397; *n.t.*)

[2] A. VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pp. 536-537.

unor acte trecute la prevederea unor acte viitoare. Această tehnică este utilizată constant, mai ales în dezbaterile judiciare. Uneori, acest procedeu se va referi la acte de aceeaşi natură (cine nu a fost niciodată un răzvrătit nu va unelti niciodată răsturnări de regate)[1], uneori va permite trecerea de la unele acte la altele asemănătoare (cine a depus mărturie mincinoasă nu va ezita să aducă martori mincinoşi în apărarea sa)[2], uneori el se va complica cu un argument *a fortiori* („dacă cineva a comis un sacrilegiu, va comite şi un furt")[3].

Actele care servesc drept premisă pot fi obişnuite; pot fi şi rare: important este să fie considerate caracteristice. Pentru ca actul unic să nu reacţioneze asupra persoanei, vor fi necesare tehnici particulare despre care vom vorbi mai departe; erorile acumulate de adversar pot servi la descalificarea lui; chiar şi o singură eroare poate fi propice pentru aceasta.

Această garantare a unui act printr-un altul se aplică şi opiniilor unei persoane. S. Weil, pentru a-şi marca neîncrederea în tomismul impregnat de gândire aristotelică, respinge ceea ce a spus Aristotel în legătură cu sclavia:

> (...) deşi respingeam această idee a lui Aristotel, suntem prin forţa lucrurilor determinaţi, în ignoranţa noastră, să admitem alte idei care au constituit rădăcina ei. Un om care se străduieşte să elaboreze o apologie a slaviei nu iubeşte dreptatea. Secolul în care a trăit nu contează[4].

Ceea ce se invocă aici este fără îndoială coerenţa unor anumite idei; dar această coerenţă este postulată prin intermediul persoanei; căci „ignoranţa" noastră face ca noi să nu o putem percepe altfel.

Actele trecute şi efectul pe care îl produc ele reuşesc să dobândească un fel de consistenţă, să formeze un pasiv extrem de dăunător sau un activ foarte respectabil. Bunul renume de care ne bucurăm trebuie luat în considerare, iar Isocrate nu ezită să-l invoce pentru a-şi apăra clienţii:

---

[1] CALVIN, *Învăţătura religiei creştine, Adresă introductivă către regele Francisc I*, 15. (Ed. rom.: Cartea Creştină, Oradea, 2003; *n.t.*)

[2] ISOCRATE, *Discursuri: Contra lui Kallimaklos*, § 57.

[3] Cf. şi QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, liv. V, cap. X, § 87 (Ed. rom.: p. 59; *n.t.*)

[4] S. WEIL, *L'enracinement*, p. 207.

> [Eu] aş fi cel mai nefericit dintre oameni dacă, după ce aş fi cheltuit mult din banii mei pentru stat, aş trece drept cel care ar râvni la ai altora şi care nu ar ţine deloc cont de proasta voastră părere, când mă vedeţi făcând mai puţin caz, nu numai de averea mea, ci chiar şi de viaţa mea decât de bunul renume pe care mi-l acordaţi[1].

A fi avut, altădată, grijă de bunul renume devine o garanţie a faptului că nu s-ar face nimic care să poată determina pierderea lui. Actele anterioare, bunul renume ce rezultă din ele devin un fel de capital care s-a încorporat persoanei, un activ pe care avem dreptul să-l invocăm în apărarea noastră.

Adesea ideea pe care ne-o facem despre persoană, în loc să constituie o realizare, este mai degrabă punctul de plecare al argumentării şi serveşte, fie la a prevedea anumite acte necunoscute, fie la a interpreta într-un anumit fel actele cunoscute, sau la a transfera asupra actelor judecata care vizează agentul. O caricatură a acestui ultim procedeu ne este schiţată de La Bruyère:

> (...) în tinereţe când erai idolul şi marota anumitor femei, care ar fi sărit în foc pentru dumneata şi pentru cuvîntul dumitale şi care spuneau: „Asta-i delicios; dar ce-a spus?"[2].

Acest mecanism de transfer nu urmează în mod necesar o ordine cronologică: valorizarea se poate referi, tot atât de bine, la acte anterioare momentului la care persoana a dobândit o valoare excepţională. „Care geniu nu-şi salvează începuturile?" spune foarte bine Malraux[3]. Şi, de fapt, cel care judecă operele de tinereţe ale unui mare artist nu se poate abţine să nu vadă în ele semnele prevestitoare a ceea ce va face gloria lui viitoare. Autorul unor opere geniale, create în epoci diferite, este un geniu: această calificare leagă actele de o calitate stabilă a persoanei, care străluceşte atât în perioada producerii capodoperelor, cât şi peste anii care urmează. Nu mai este destul să spunem că trecutul garantează viitorul, ci că structura stabilă a persoanei ne permite să-i

---

[1] ISOCRATE, *idem*, § 63.

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 66, pp. 188-189. (Ed. rom.: Editura pt. Literatură, Buc., 1968, vol. 1: *Despre societate şi despre conversaţie*, pp. 259-260; *n.t.*)

[3] A. MALRAUX, *Saturn. Eseu despre Goya*, p. 18. (Ed. rom.: Editura Meridiane, Bucureşti, 1971, p. 26; *n.t.*)

prevedem actele; această reacție a persoanei asupra actului se manifestă cel mai bine când o calificare, un epitet, pune în evidență în special acest caracter de stabilitate.

Pascal utilizează acest transfer de la persoană la act pentru a crea următoarea dilemă:

> *Alcoranul* spune că Matei era un om de bine. Deci, Mahomed era un profet mincinos, fie că spunea despre oamenii de bine că erau răi, fie că nu era de acord cu ceea ce spuneau ei despre Iisus Christos[1].

În mod similar, un nevrozat, despre care vorbește Odier, este incapabil să susțină un punct de vedere într-o discuție:

> Cum ar putea el să-și valorizeze ideile fără a se fi valorizat pe el însuși în prealabil[2]?

Adesea, un act ambiguu nu-și capătă semnificația și influența decât grație a ceea ce se știe despre autorul său. Astfel, în *Elogiul Elenei*, Isocrate afirmă că Tezeu a răpit-o pe Elena atunci când ea nu era încă în floarea vârstei și adaugă:

> Cu siguranță, dacă autorul acestor fapte vitejești ar fi un om pierdut în mulțime și nu o natură excepțională, discursul meu nu ar arăta încă cu certitudine dacă este un elogiu al Elenei sau un atac împotriva lui Tezeu... Mi se pare convenabil să vorbesc aici mai mult despre el, căci apreciez faptul că, pentru a da toată autoritatea necesară celor care întreprind elogiul Elenei, cel mai bine este să arăt că prietenii și admiratorii ei au fost ei înșiși mai demni de admirație decât ceilalți oameni[3].

Urmează un lung elogiu al lui Tezeu.

Mai este ceva. În anumite cazuri, ceea ce știm despre persoană nu numai că ne permite să apreciem actul, dar constituie singurul criteriu de a-l califica. Astfel, pentru Pascal:

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 933 (597 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, pp. 399-400; *n.t.*)

[2] Ch. ODIER, *L'angoisse et la pensée magique*, p. 128.

[3] ISOCRATE, *Discursuri: Elogiul Elenei*, §§ 21, 22.

> Există o diferență chiar mare între a nu fi cu Iisus Christos și a mărturisi, și a nu fi cu Iisus Christos și a te preface că ești. Unii pot face minuni, nu și ceilalți (...)[1].

Miracolele care provin de la dușmani ai lui Iisus Christos sunt posibile, căci sunt în mod clar diabolice; cât despre celelalte, ele sunt imposibile, căci Dumnezeu nu ar permite să fie înșelați credincioșii.

Intervenția persoanei, în calitate de context care servește la interpretarea actului, se realizează adesea prin intermediul noțiunii de intenție, care are totodată funcția de a exprima și de a justifica reacția agentului asupra actului.

Când trecem de la cunoașterea actelor noastre anterioare la considerații asupra actelor noastre viitoare, rolul persoanei este important, dar ea nu intervine decât ca verigă privilegiată în ansamblul faptelor invocate. Dimpotrivă, din momentul în care intervine apelul la intenție, se pune accentul esențialmente pe persoană și pe caracterul ei permanent. Intenția este, într-adevăr, legată de agent, ea este emanația acestuia, rezultă din voința sa, din ceea ce-l caracterizează intim. Intenția celuilalt nefiind cunoscută în mod direct, nu poate fi prezumată decât prin ceea ce se știe despre persoană, în ceea ce are ea durabil. Uneori intenția este dezvăluită datorită unor acte repetate și concordante, dar există cazuri în care numai ideea pe care o avem despre agent ne permite să o determinăm. Același act, îndeplinit de altcineva, va fi considerat diferit și altfel apreciat, pentru că se va considera îndeplinit cu o intenție diferită. Recurgerea la intenție va constitui atunci nodul argumentării și va subordona actul agentului, a cărui intenție va permite înțelegerea și aprecierea actului. Astfel Calvin, amintind suferințele lui Iov, care pot fi atribuite în același timp lui Dumnezeu, lui Satana și oamenilor, va găsi că Dumnezeu a acționat bine, Satana și oamenii, dimpotrivă, în mod condamnabil, pentru că intențiile lor nu

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 1065 (836 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 526; *n.t.*)

erau asemănătoare[1]. Or, ideea pe care o avem despre acestea depinde în mod esențial de ceea ce știm despre agenți.

Orice argumentare morală bazată pe intenție este o morală a agentului, de opus unei morale a actului, mult mai formalistă. Exemplul de mai sus, pentru că face să intervină agenți tot atât de bine definiți precum Dumnezeu și Satana, arată foarte bine mecanismul acestor argumente, dar nu există controversă morală în care să nu ne servim de ele. Intențiile agentului, motivele care au determinat acțiunea lui vor fi adesea considerate drept realitatea ce se ascunde în spatele manifestărilor pur exterioare și pe care trebuie să încercăm să o cunoaștem prin intermediul aparențelor, căci numai ele sunt, în ultimă instanță, cele care ar avea importanță. Ambasadorul unei țări asiatice, invitat într-un restaurant american, să ia loc într-o cameră rezervată, este flatat de acest semn de distincție, dar protestează cu indignare atunci când află că, în realitate, în acest oraș în care domnește segregarea rasială a fost luat drept negru.

Această tehnică de interpretare prin intenție ar permite judecarea agentului și nu doar una sau alta dintre faptele sale. Cele două moduri de a judeca, cel care se raportează la un criteriu formal și cel care îl depășește pe acesta, pot ocaziona judecăți opuse. Cum spune A. Lalande:

> se vorbește, nu fără motiv, despre erori inteligente: Descartes este plin de ele; de crime sau de delicte onorabile, ca sfântul Vincent de Paul care îi înșela pentru cei săraci (...). Un roman sau un peisaj neizbutite ne fac uneori să spunem: „Nu valorează nimic, dar este făcut de un artist"[2].

Cum să dovedim existența intenției pretextate? Tocmai stabilind corespodențe între acte diferite ale unei aceleiași persoane și sugerând că au fost determinate de aceeași intenție:

> (...) toți știu desigur că aceiași oameni au provocat distrugerea democrației și alungarea tatălui meu[3].

---

[1] CALVIN, *Învățătura religiei creștine*, cartea I, cap. XVIII, § 1. (Ed. rom.: Cartea Creștină, Oradea, 2003, pp. 335-337; *n.t.*)

[2] A. LALANDE, *La raison et les normes*, pp. 196-197.

[3] ISOCRATE, *Discursuri*: *Asupra atelajului*, § 4; cf. § 31: Interpretarea discursului și a problemelor acestuia.

Dincolo de fapte, enunțul insinuează existența unei aceleiași intenții politice.

Căutarea veritabilei intenții este una din problemele centrale ale teatrului contemporan. Uneori, personajul tatonează, partenerii îl luminează puțin câte puțin în legătură cu semnificația actelor sale. În *Le chemin de crète* a lui G. Marcel, nici personajul central, nici partenerii, nici spectatorii nu reușesc să clarifice intențiile; doar o cunoaștere a agentului rezervată lui Dumnezeu ar putea da actelor semnificația lor indubitabilă.

Ambiguitatea comportamentelor umane, când sunt interpretate în funcție de intenție, este cea care marchează unul din punctele esențiale prin care orice știință despre om diferă profund de științele naturale. De aici, de altfel, efortul behavioriștilor de a elimina acest factor de incertitudine și de subiectivism, dar cu prețul cărei deformări a însuși obiectului studiat? Psihanaliza a preferat să-și asume riscul unei erori mai degrabă decât să renunțe la studierea omului complet.

Reacția persoanei față de actele sale este influențată de unul din factorii cărora psihologia socială le-a acordat cea mai mare importanță, cel de prestigiu.

Prestigiul este o calitate a persoanei care se recunoaște în efectele sale. Este ceea ce îi permite lui E. Dupréel să-l definească drept calitatea celor care declanșează la ceilalți tendința de a-i imita; este deci legat îndeaproape de raportul de superioritate de la individ la individ și de la grup la grup[1]; el îi desemnează, după Lippit și colaboratorii lui, pe cei care, în mediul lor, sunt cei mai apți să devină conducători, să obțină de la ceilalți ca aceștia să facă ce doresc ceilalți[2]. Psihologii și sociologii se consacră recunoașterii formelor[3] lui, decelării originilor sale, descrierii lui ca rezultantă a unui câmp de forțe, stabilirii raporturilor dintre prestigiul atribuit altcuiva și sieși. Ceea ce ne interesează în aceste lucrări este că majoritatea elementelor de analiză care se

[1] E. DUPRÉEL, *Sociologie générale*, p. 66.

[2] R. LIPPIT, N. POLANSKY și S. ROSEN, The dynamics of power, *Human relations*, vol. V, n. 1, 1952.

[3] Cf. în special B. STOKVIS, *Psychologie der suggestie en autosuggestie*, pp. 36 și urm.

introduc sunt şi factorii care, în argumentare, permit apărarea prestigiului, explicarea şi valorizarea lui. Descrierea sociologică întâlneşte de cele mai multe ori practica argumentativă. Dacă, în anumite cazuri, se postulează sau se crede că se observă o discordanţă între motivele invocate şi originea reală a prestigiului, orice investigaţie referitoare la criteriile prestigiului, care diferă de la grup la grup, se face în rândul membrilor unui grup conçret în funcţie de primele. Totuşi, cu excepţia cazului în care prestigiul este contestat, nu se obişnuieşte justificarea lui. El se manifestă în bine, ca şi în rău:

> Exemplul Granzilor, spune Gracian, este un atât de bun Retorician, încât el persuadează până şi de lucrurile cele mai infame[1].

Dimpotrivă, o persoană poate fi rău famată în aşa măsură, încât tot ceea ce zice şi tot ceea ce face ajung, din această cauză, marcate cu un semn negativ, sunt devalorizate prin solidaritatea lor cu persoana.

Acest fenomen, atât de caracteristic pentru psihologia socială, şi pe care noi îl vom numi polarizarea virtuţilor şi a viciilor, explică ceea ce, la prima vedere, ar fi putut părea bizar. Iată cum descrie De Méré această polarizare:

> Nu-i aşa că meritul ni se pare de un mai mare preţ într-un corp frumos, decât într-un corp urât construit? după cum, atunci când meritul este recunoscut, găsim şi persoana mai plăcută. Acelaşi lucru se întâmplă cu ceea ce nu cade decât sub simţuri; când suntem satisfăcuţi de chip, sunetul vocii ni se pare mai agreabil[2].

Personajele romanelor populare, în întregime pozitive sau în întregime negative, nu fac decât să exagereze o tendinţă spontană a spiritului, favorabil îndepărtării unor scrupule din acţiune. Această polarizare a virtuţilor şi a viciilor se poate extinde la aspectele sociale ale persoanei: meritul se leagă de situaţia socială privilegiată, totul se împarte în tabere opuse. După cum scrie Walter White:

---

[1] B. GRACIÁN, *L'homme de cour*, p. 217.

[2] Chev. DE MÉRÉ, *Œuvres*, t. II: *Des agrémens*, p. 20.

> Eram un negru, făceam parte din ceea ce, în istorie, se opune binelui, corectitudinii, luminii[1].

Tehnica argumentativă se serveşte de aceste legături. Panegiricul uneşte, într-un elogiu comun, toate aspectele persoanei, care sunt valorizate unele prin altele.

Dar aceste tehnici bazate pe solidaritate sunt destul de sărace dacă nu sunt considerate ca o acţiune continuă a actului şi a persoanei. Aceasta din urmă este cea care produce un veritabil efect de bulgăre de zăpadă. Astfel, argumentarea prin sacrificiu[2] va câştiga în forţă datorită prestigiului crescut al celor care s-au sacrificat: sângele martirilor atestă cu atât mai mult valoarea religiei căreia i-a fost el sacrificat, cu cât confesorii credinţei se bucură de un prestigiu prealabil mai mare, care se va amplifica şi mai mult ca urmare a jertfirii lor.

Efectul de bulgăre de zăpadă iese peste măsură în evidenţă atunci când ideea pe care ne-o facem despre persoană derivă din anumite acte şi acţionează totuşi asupra opiniei noastre. Astfel, în problema falselor semnături prezentate de M. Chasles la Academia Franceză, fiecare obiecţie a adversarilor, odată depăşită, îl incită pe Chasles să-şi sporească încrederea în cel care-i furnizează documentele, în timp ce această încredere creşte valoarea lor. Pe de altă parte, falsificatorul, care i se pare lui Chasles imposibil de imaginat, dobândeşte totuşi în ochii lui asemenea capacităţi încât, atunci când nişte cifre luate din cea de-a treia ediţie a *Principiilor* lui Newton apar într-o aşa-zisă scrisoare a lui Pascal, Chasles afirmă că

> pretinsul falsificator ar fi fost prea inteligent pentru a comite greşeala de a copia din cea de-a treia ediţie a *Principiilor*[3].

Un asemenea caz extrem de interacţiune, care aboleşte orice simţ critic, nu este posibil decât pentru că unele interpretări ale documentelor, când adevărate, când false, contribuie împreună la sporirea încrederii în ele, prin intermediul unei concepţii despre persoană, bazată numai pe aceste documente.

---

[1] W. WHITE, Două rase se întâlnesc în mine, *Echo*, iunie 1948, p. 417.

[2] Cf. § 58: Argumentarea prin sacrificiu.

[3] VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pp. 389-399.

§ 70. Argumentul autorității

Multe argumente sunt influențate de prestigiu; este cazul, am văzut acest lucru, al argumentării prin sacrificiu. Dar există o serie de argumente, a căror influență este condiționată de prestigiu. Cuvântul de onoare, dat de cineva drept unică dovadă a unei aserțiuni, va depinde de opinia pe care o avem despre el ca om de onoare; respectul pe care îl inspiră integritatea lui Brutus este principalul temei al argumentării sale în *Iuliu Cezar* de Shakespeare[1].

Retorica pentru Herennius evidențiază, ca exemplu de argumentare slabă, bazată pe ceea ce vom face și nu pe ceea ce se cuvine să facem, aceste fraze puse de Plaut în gura bătrânului flecar Megaronides:

> Este dezagreabil să critici un prieten pentru o greșeală, dar uneori este util și agreabil: căci eu însumi îl voi critica astăzi pe prietenul meu pentru greșeala pe care a comis-o[2].

Dacă argumentarea este slabă, și chiar comică, nu este deloc din cauza schemei care o subîntinde, ci pentru că este o argumentare prin model, folosită în afara condițiilor sale de aplicare, chiar dacă modelului îi lipsește total prestigiul[3].

Argumentul prestigiului cel mai clar caracterizat este argumentul autorității, care utilizează acte sau judecăți ale unei persoane sau ale unui grup de persoane drept mijloc de probă în favoarea unei teze.

Argumentul autorității este modul de raționament retoric care a fost cel mai viu atacat pentru că, în mediile ostile liberei cercetări științifice, el a fost cel mai larg utilizat și aceasta în mod abuziv, peremptoriu, adică acordându-i-se o valoare constrângătoare, ca și cum autoritățile invocate ar fi fost infailibile:

> Oricine, spune Locke, își susține pretențiile cu ajutorul unor astfel de autorități crede că trebuie, prin aceasta, să câștige și este gata să califice

---

[1] SHAKESPEARE, *Julius Caesar*, actul III, sc. II.

[2] *Retorica pentru Herennius*, cartea II, § 35; cf. PLAUT, *Trinummus*, actul I, sc. I, vv. 23-27; citat și în CICERO, *De inventione*, cartea I, § 95.

[3] Cf. § 80: Modelul și antimodelul.

drept nerușinată orice persoană care ar îndrăzni să li se opună. Este aici, cred, ceea ce putem numi *argumentum ad verecundiam*[1].

Unii gânditori pozitiviști au atacat acest argument – căruia îi recunosc enorma importanță în practică –, tratându-l drept fraudulos, precum Pareto, pentru care acest argument ar fi de considerat „drept un mijloc de a da o spoială logică acțiunilor nonlogice și sentimentelor din care se trag ele"[2]. Acesta ar fi un pseudo-argument destinat camuflării caracterul irațional al credințelor noastre, făcându-le să susțină prin autoritatea unor persoane excepționale consimțământul tuturor sau al celor mai mulți.

Pentru noi, dimpotrivă, argumentul autorității este de o importanță extremă și, dacă ne este întotdeauna permis, într-o argumentare particulară, să-i contestăm valoarea, nu putem, pur și simplu, să-l îndepărtăm ca irelevant, cu excepția unor cazuri speciale pe care vom avea ocazia să le examinăm în paragraful următor. Argumentul autorității a fost atacat în numele adevărului. Și, într-adevăr, în măsura în care orice propoziție este considerată adevărată sau falsă, argumentul autorității nu mai găsește un loc legitim în arsenalul nostru intelectual. Dar este oare întotdeauna cazul și putem noi reduce toate problemele de drept, spre exemplu, la probleme științifice, în care nu este vorba decât despre adevăr? Tocmai în numele unei astfel de concepții cutare autor, care se ocupă de logica juridică, vede un sofism în argumentul autorității, căruia îi asimilează precedentul:

> Un precedent judiciar exercită o influență inevitabilă, deși supărătoare, asupra judecătorului sesizat de o cerere (...) *autorii* trebuie să-și păstreze independența și să caute adevărul prin logică[3].

Dar nu este oare o supărătoare iluzie aceea de a considera că juriștii se ocupă numai de adevăr și nu de justiție sau de pacea socială? Or, căutarea justiției, menținerea unei ordini echitabile, a unei încrederi sociale nu pot neglija considerațiile fondate pe existența unei tradiții

---

[1] LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, p. 581 (cartea IV, cap. XVII, § 19.

[2] V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, I, cap. IV, § 583, p. 312.

[3] BERRIAT SAINT-PRIX, *Manuel de logique juridique*, I, cap. IV, § 583, p. 312.

juridice şi care se manifestă atât în doctrină, cât şi în jurisprudenţă: pentru a atesta existenţa unei astfel de tradiţii, recurgerea la argumentul autorităţii este inevitabilă.

Dimpotrivă, abia atunci când acest recurs pare superfluu se naşte cu uşurinţă comicul din argumentul autorităţii. Ca această replică a unui copil către sora lui mai mare care se întreba cum aflase oare prinţesa Elisabeth că avea să aibă un copil:

> Dar ştie să citească, nu-i aşa? Se scrie despre asta în toate ziarele[1].

Adesea pare că este atacat *argumentul autorităţii*, când de fapt *autoritatea* invocată este cea contestată. Acelaşi Pascal care îşi bate joc de argumentul autorităţii, când este vorba despre autoritatea „oamenilor de condiţie"[2], nu ezită să o invoce pe cea a Sfântului Augustin[3]; Calvin o recuză pe cea a Bisericii, dar o admite pe cea a profeţilor.

Cum autorităţile se contrazic, putem în mod evident dori, precum Descartes, să le înlăturăm pe toate în beneficiul altor mijloace de probă; cel mai adesea, ne mulţumim să enumerăm autorităţile în care putem avea încredere, sau să le arătăm pe cele cărora le vom acorda preferinţă în caz de conflict (cf. legii citatelor a lui Teodosie). În orice caz, cel care invocă o autoritate se angajează: nu există argument al autorităţii care să nu aibă repercusiune asupra celui care îl foloseşte.

Autorităţile invocate sunt foarte variabile: acestea vor fi când „avizul unanim" sau „opinia comună", când anumite categorii de oameni, „savanţii", „filosofii", „Părinţii Bisericii", „profeţii"; uneori autoritatea va fi impersonală: „fizica", „doctrina", „religia", „Biblia"; alteori va fi vorba despre autorităţi desemnate anume. Cel mai adesea argumentul autorităţii, în loc să constituie singura dovadă, vine să completeze o bogată argumentare. Se constată atunci că o aceeaşi autoritate este valorizată sau devalorizată după cum ea se acordă sau nu cu opinia oratorilor. Adversarului conservator care lansează cu dispreţ: „este din Condorcet", oratorul liberal îi va opune spusele

---

[1] FUN FARE, 1949, p. 21.

[2] PASCAL, *Cugetări*, p. 902 (333 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 291; *n.t.*)

[3] *Ibid*, (812 ed. Brunschvicg); (869 ed. Brunschvicg).

„ilustrului Condorcet"[1]. „Cine nu este oripilat, spune Pascal, să se vadă împărtăşind sentimentele unor persoane atât de demne de dispreţuit"[2]: argumentul autorităţii este aici invocat nu numai cu sens negativ, ci şi în sens invers, ca să ne exprimăm astfel, şi ne serveşte mai mult la a califica sursa termenilor decât la a ne referi la ei.

Locul argumentului autorităţii în argumentare este considerabil. Dar nu trebuie să pierdem din vedere că, asemeni oricărui argument, el se inserează între alte acorduri. Pe de o parte, dacă se recurge la el, se întâmplă atunci când acordul în legătură cu ceea ce se exprimă riscă să fie contestat. Pe de altă parte, argumentul autorităţii însuşi poate fi contestat. În legătură cu primul punct, să notăm tendinţa de a transforma, pentru a le susţine, normele axiologice în norme tetice. În legătură cu cel de-al doilea punct, să notăm că, foarte adesea, argumentul autorităţii nu ne apare clar ca atare, pentru că ne gândim imediat la anumite justificări posibile.

Când autoritatea este cea a majorităţii, argumentului autorităţii propriu-zis îi este adesea subiacent cel al normalului; de aceea, pentru a apăra punctul de vedere materialist, Lefebvre va scrie că:

> Materialismul pune în mod expres la baza teoriei sale despre cunoaştere această convingere naivă, practică, a tuturor fiinţelor umane [că lucrurile există independent de senzaţia noastră].

El va vorbi, de altfel, despre „omul normal, care nu a trecut printr-un azil de alienaţi sau printr-un cerc de filosofi idealişti"[3].

Autoritatea majorităţii se poate manifesta prin calificare, ca atunci când Plotin ne spune:

> Aşadar, nu ne vom asemăna zeului prin virtuţile civice?[4]

---

[1] P. JANSON, *Discours parlementaires*, I, p. 82 (17-19 mai 1879).

[2] PASCAL, *Cugetări*, pp. 917, 918 (194 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: p. 239. Traducere Maria şi Cezar Ivănescu; *n.t.*)

[3] H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique*, I, p. 29.

[4] PLOTIN, *Enneade*, I, 2, § 1. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2003, p. 129. Trad. de Vasile Rus; *n.t.*)

De aceea, orice calificare de „înțelept", „doct", prezentată ca fiind notorie, servește într-o oarecare măsură drept garanție, prin majoritate, unei autorități anume.

Adesea, înainte de a invoca o autoritate, o confirmăm, o consolidăm, îi conferim seriozitatea unui martor valabil. Într-adevăr, cu cât autoritatea este mai importantă, cu atât discursul ei pare indiscutabil. În ultimă instanță, autoritatea divină depășește toate obstacolele pe care i le-ar putea opune rațiunea:

> (...) Un învățător spiritual [Iisus] în care apare atâta autoritate, chiar dacă doctrina lui este greu de pătruns, merită să fie crezut pe cuvât: *ipsum audite*. (...) Îi puteți recunoaște autoritatea uitându-vă la respectul pe care i-l arată Moise și Ilie; adică, legea și profeții, după cum am explicat (...). Să nu căutăm rațiunile adevărurilor pe care ni le dezvăluie: întreaga rațiune stă în aceea că el a spus[1].

Concluzia furnizează argumentul autorității sub aspectul lui peremptoriu și absolut. Să remarcăm totuși că această autoritate este atestată și de respectul pe care i l-au dovedit alte autorități, Moise și Ilie. Forța sa este revelată de obstacolele ridicate pe calea credinței și pe care ea ne permite totuși să le depășim: acesta este, sub o altă formă, acel *credo quia absurdum*.

Autoritățile invocate sunt cel mai adesea, cu excepția cazului în care este vorba despre o ființă absolut perfectă, autorități specifice: autoritatea lor este recunoscută de auditoriu într-un domeniu particular, și numai în acel domeniu ne putem servi de ea. Dar de ce autoritate se bucură ele în afara acestui domeniu? Care este influența opiniei experților când ea este opusă celei a mulțimii? În ce domenii poate prevala una sau cealaltă? Aceste întrebări au făcut obiectul a numeroase cercetări, îndeosebi în America[2]. Deîndată ce apare un conflict între autorități, se pune problema temeiurilor: acestea ar trebui să permită determinarea creditului pe care îl merită autoritățile respective. Actualmente, temeiul cel mai des invocat în favoarea autorității este competența, dar nu așa stau lucrurile în fiecare mediu și în

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la soumission due à la parole de Jésus-Christ*, pp. 117, 120, 121.

[2] Cf. BIRD, *Social Psychology*, pp. 284 și urm.

fiecare epocă. Lupta împotriva argumentului autorității care, uneori, nu este decât lupta împotriva anumitor autorități, dar în favoarea altora, poate rezulta, de altfel, din faptul că se dorește înlocuirea temeiului tradițional al autorității cu un temei diferit, ceea ce ar antrena cel mai adesea, pe cale de consecință, o schimbare de autoritate.

Un caz curios este cel în care argumentul autorității acordă o valoare argumentativă indubitabilă unor afirmații care trădează o necunoaștere sau o neînțelegere. Când profesorul îi spune elevului său: „nu înțeleg ce spui", aceasta înseamnă de obicei „te-ai exprimat greșit", sau „ideile tale nu sunt foarte clare în legătură cu acest lucru". Incompetența mascată, ignoranța afectată au fost semnalate de Schopenhauer[1], de Bentham[2]. Găsim frumoase exemple la Marcel Proust[3].

Incompetența competentului poate servi drept criteriu pentru a-i descalifica pe toți cei pe care nu avem nici un motiv să-i credem mai competenți decât cel care s-a declarat incompetent. Această formă de argumentare poate avea o forță filosofică excepțională, căci ea poate tinde să distrugă nu numai competența unui individ sau a unui grup într-un anumit domeniu, ci a umanității întregi. Când se semnalează, la gânditori eminenți, slăbiciuni ale rațiunii, este adesea pentru a da drept sigure slăbiciunile rațiunii în general, și numai autoritatea de care ei se bucură permite o astfel de extrapolare.

Totuși nu este exclus să existe realmente unele slăbiciuni, specifice persoanei, care-i sporesc autoritatea. Putem compara argumentul bazat pe competență (avizul unui expert) cu cel bazat pe inocență (mărturia unui copil, a unui om beat)[4]. Cu prilejul unui accident, avizul expertului și cel al copilului pot fi invocate concomitent; în ambele cazuri, opinia este valorizată de caracterele persoanei, care sunt cu totul diferite de cele ale unui martor oarecare.

---

[1] SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p. 423 (Stratagema 31). (Ed. rom.: p. 90; *n.t.*)

[2] BENTHAM, *Opere*, t. I: *Tratat despre sofismele politice*, pp. 458-459.

[3] M. PROUST, *În căutarea timpului pierdut*, vol. VII: *Guermantes*, II, p. 73. (Ed. rom. Editura Univers, vol. III, pp. 73-74; *n.t.*)

[4] Cf. CICERO, *Topica*, § 75. (Ed. rom.: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2010, p. 95; *n.t.*)

Cât despre temeiurile competenței – căci şi ea va putea să aibă nevoie să fie justificată –, vor fi foarte diferite; le vom căuta în regulile de condiționare, de dobândire a aptitudinilor, în regulile de verificare a aptitudinilor, în regulile de confirmare a competenței.

Cine este competent să judece, să ia o decizie? Cum dezacordul în legătură cu competențele conduce adesea la a lăsa întrebarea în suspans, un ordin juridic care urmăreşte evitarea denegării de dreptate va trebui să decidă care sunt, în caz de conflict, magistrații competenți care vor avea autoritatea de a judeca şi de a tranşa dezbaterea.

§ 71. Tehnicile de ruptură şi de frânare opuse interacțiunii act-persoană

Tehnicile care rup, sau care frânează, interacțiunea actului şi a persoanei trebuie să fie puse în joc atunci când există o incompatibilitate între ceea ce credem despre persoană şi ceea ce gândim despre act şi când nu acceptăm să operăm modificările care s-ar impune, pentru că vrem să protejăm fie persoana de influența actului, fie actul de influența persoanei. Aceasta vrea să spună că tehnicile pe care le vom expune au ca efect transformarea interacțiunii în acțiune care merge într-un sens şi nu în altul.

Tehnica cea mai eficientă pentru a împiedica reacția actului asupra agentului este de a-l considera pe acesta drept o ființă perfectă, în bine sau în rău, drept un zeu sau un demon. Tehnica cea mai eficace pentru a împiedica reacția agentului asupra actului este de a-l privi pe acesta din urmă ca pe un adevăr sau ca pe expresia unui fapt. Vom califica aceste două procedee drept *tehnici de ruptură*.

Deîndată ce o persoană, un agent, este considerată drept o ființă perfectă, divină, ideea pe care ne-o facem despre actele sale va beneficia evident de opinia pe care o avem despre agent, dar inversul nu va mai fi adevărat. Leibniz ne furnizează o explicație a acestui proces, pe care o consideră conformă cu o „bună logică a verosimilităților"[1], imaginând:

[1] LEIBNIZ, *Eseuri de Teodicee*, p. 71. (Ed. rom.: Polirom, Iaşi, 1997, p. 65. Traducere de Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca; *n. t.*)

(...) că printre oameni ar exista ceva asemănător acestei situaţii care are loc în Dumnezeu. Un om ar putea aduce dovezi atât de puternice şi de convingătoare ale virtuţii şi ale sfinţeniei sale, încât cele mai evidente raţiuni pe care le-am putea folosi împotriva lui pentru a-l acuza de o pretinsă crimă - de un jaf ori un asasinat, de pildă - ar merita să fie respinse drept calomnii ale unor martori mincinoşi ori ca un joc extraordinar al hazardului, făcându-ne câteodată să-i bănuim şi pe cei mai inocenţi dintre noi. În aşa fel încât, atunci când oricare altul ar fi în pericol de-a fi condamnat, sau de-a fi luat la întrebări (după legile locului), omul nostru ar fi absolvit de vină de către judecătorii săi, în unanimitate[1].

Această justificare, pe care el o consideră raţională, a tehnicii care constă în a refuza orice efect defavorabil al actului asupra agentului, a fost expusă de Leibniz cu ajutorul unui exemplu uman, dar este de la sine înţeles că acest procedeu devine inatacabil atunci când este aplicat lui Dumnezeu:

Am observat deja că bunătăţii şi dreptăţii lui Dumnezeu nu le putem opune decât nişte aparenţe, care, în faţa unui om, ar fi copleşitoare, dar care devin nule atunci când le raportăm la Dumnezeu şi le punem în balanţă cu demonstraţiile care ne asigură de infinita perfecţiune a atributelor sale[2].

Ceea ce i s-ar putea opune lui Dumnezeu nu este nici adevărat nici real: ceea ce poate fi considerat incompatibil cu perfecţiunea divină este, prin însuşi acest fapt, descalificat şi tratat drept aparenţă.

Această independenţă a persoanei în raport cu actul o vom regăsi şi atunci când este vorba despre demoni:

Totuşi să recunoaştem, creştini, că nici ştiinţele, nici marele spirit, nici celelalte calităţi înnăscute nu sunt avantaje notabile, de vreme ce Dumnezeu le lasă întru totul diavolilor, duşmanii săi capitali (...)[3].

În loc să valorizeze persoana, aceste calităţi recunoscute sunt devalorizate şi minimalizate prin aceea că ele constituie atribute diabo-

[1] LEIBNIZ, *ibid.*, pp. 70- 71 (ed. rom.: p. 64; *n.t.*).
[2] LEIBNIZ, *ibid.*, 74 (ed. rom.: p. 67; *n.t.*).
[3] BOSSUET, *Sermons*: *Premier sermon sur les démons*, p. 11.

lice: interacțiunea act-persoană încetează; natura persoanei este singura care ne influențează opinia despre valoarea actului.

Când calitatea persoanei nu pare suficientă pentru a o feri de interacțiune, recurgerea la chiar acest tip de argument poate părea comică sau blasfematoare, precum această reflecție, în legătură cu Sfânta Maria Egipteanca:

> Trebuie să fii tot atât de sfântă ca ea pentru a face acelaşi lucru fără să păcătuieşti[1].

Tehnica de ruptură opusă dă întâietate actului, care nu mai depinde de opinia pe care o avem despre persoană: această independență rezultă din aceea că actul exprimă un fapt sau enunță un adevăr. Prestigiul nici unei persoane (cu excepția Ființei perfecte) nu ar putea să ne facă să admitem că 2 + 2 = 5, nici să obțină adeziunea noastră la o mărturie contrară experienței. Dimpotrivă, „o greşeală de fapt îl face ridicol pe un om înțelept"[2] şi există riscul ca el să-şi piardă tot prestigiul susținând ceea ce se consideră contrar legilor naturii. Dovadă, această pățanie a ambasadorului olandez care:

> (...) discutând cu regele Siamului despre curiozitățile Olandei, îi spuse, între altele, „că apa din țara lui devine uneori atât de dură, pe vreme rece, încât oamenii pot să se plimbe pe suprafața ei şi că ea ar suporta greutatea unui elefant dacă ar fi acolo". La aceasta, regele răspunse: „Până acum am crezut lucrurile ciudate pe care mi le-ați povestit, pentru că vă consider un om serios şi cinstit, dar acum sunt sigur că mințiți"[3].

În această povestire, experiența, şi generalizările pe care ea pare a le autoriza, sunt considerate drept un fapt care întrece orice influență a persoanei. Actul acesteia, pentru că este considerat incompatibil cu convingerile născute din experiență, este tratat drept minciună, îl discreditează pe autorul lui, aduce atingere creditului acordat tuturor mărturiilor sale anterioare.

---

[1] A. FRANCE, *La rôtisserie de la reine Pédauque*, p. 45 (comunicat de R. SCHAERER).

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 47, p. 379. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, vol. II: *Despre judecăți*, p. 145; *n.t.*)

[3] LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, cartea IV, cap. XV, § 5, p. 557.

Un fapt este ceea ce se impune tuturor; nici o autoritate nu are putere asupra lui. A face ceva, ce ar trebui să fie independent de persoană, dependent de calitatea celui care o atestă ar însemna ca acest statut de fapt să fie zdruncinat. Să amintim, încă o dată, celebra anecdotă a magicianului, favorit al unui rege căruia i-a dăruit nişte veşminte, pe care nu le vedeau, spunea el, decât oamenii moralmente ireproşabili. Nici regele, nici curtenii nu îndrăznesc să spună că nu văd nimic, până în momentul în care un copil, în inocenţa lui, strigă: „De ce aleargă regele gol?" Vraja se rupsese. Prestigiul magicianului era suficient pentru a atribui percepţiei valoarea unui criteriu de moralitate, până în momentul în care inocenţa incontestabilă a copilului a distrus creditul magicianului.

Dacă este incontestabil că faptele şi adevărurile scapă domeniului argumentării, atâta timp cât sunt recunoscute ca atare - fapt bazat pe opoziţia stabilită de Pareto între domeniul logico-experimental şi cel al autorităţii[1] -, când putem spune oare că ne aflăm în prezenţa unui fapt sau a unui adevăr? Aşa stau lucrurile, am văzut, atâta timp cât enunţul este considerat valabil pentru un auditoriu universal. Pentru a evita orice discuţie pe această temă, o vom încadra într-o disciplină căreia i se presupun admise fundamentele, ale cărei criterii pot face obiectul unui acord, explicit sau implicit, de recunoaştere universală. În acest caz, şi numai în acesta, validitatea faptului scapă oricărui argument al autorităţii:

> Din punct de vedere logico-experimental, adevărul propoziţiei: 'A este B' este independent de calităţile morale ale omului care o enunţă. Să presupunem că mâine se descoperă că Euclid a fost un asasin, un hoţ, pe scurt cel mai rău om care a existat vreodată; ar aduce aceasta vreun prejudiciu cât de mic valorii demonstraţiilor din geometria sa?[2]

Dar este oare permis să extindem exemplul geometriei la toate domeniile, aşa cum insinuează Pareto:

> „O anumită propoziţie A nu poate fi bună decât dacă ea este făcută de un om cinstit; eu demonstrez că cel care face această propoziţie nu este

[1] Cf. § 70: Argumentul autorităţii.

[2] V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, II, § 1444, p. 817.

cinstit, sau că este plătit ca să o facă; deci am demonstrat că propoziția A este dăunătoare țării". Acest lucru este absurd; iar cel care uzează de acest raționament iese complet din domeniul lucrurilor raționale[1].

Dacă Pareto are dreptate să critice acest mod peremptoriu de a respinge o propoziție din cauza personalității celui care o avansează, el greșește atunci când dorește să neglijeze total acțiunea persoanei asupra actului. În ceea ce ne privește, nu putem decât să ne aliniem opiniei lui Whately, referitoare la o remarcă analogă a lui Bentham:

> Dacă măsura propusă este bună, spune Bentham, va deveni ea rea pentru că este susținută de un om rău? Dacă ea este rea, va deveni bună pentru că este susținută de un om de bine?

La aceasta, Whately replică:

> Numai atunci când este vorba despre știință pură, ba mai mult, când se discută cu oameni de știință, caracterul consultanților (ca și toate celelalte argumente probabile) trebuie să fie în totalitate lăsat deoparte[2].

Dacă este adevărat că faptele și adevărurile scapă oricărei influențe a persoanei, nu trebuie să se abuzeze de această tehnică de ruptură acordând această calitate excepțională unor enunțuri în legătură cu care nu numai că nu există acord, dar care, în plus, scapă oricărui criteriu recunoscut care ar permite să se stabilească, în legătură cu ele, unanimitatea, singura care ar garanta statutul lor de fapt sau de adevăr.

Unele tehnici științifice sau practice tind către obiectivitate detașând actul, fie pentru a-l descrie, fie pentru a-l judeca, de agentul care l-a comis. Behaviorismul este un exemplu în acest sens; un altul este furnizat de concursurile la care concurenții sunt judecați după performanțe măsurabile sau, cel puțin, la care opera este judecată, fără a fi revelat numele autorului ei. În drept, un mare număr de dispoziții vizează calificarea anumitor acte, fără să se țină cont de persoana care le comite și fără preocuparea pentru intenția ei. Un astfel de formalism

---

[1] *Ibid.*, § 1756, pp. 1103-1104.

[2] WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Part II, cap. III, § 4, pp. 162, 164.

este mai rar în etică, dar morala japoneză pare totuşi că furnizează nişte exemple[1] în acest sens.

Aceste moduri de a proceda prezintă adesea avantaje incontestabile, între care primul este acela că facilitează acordul asupra criteriilor; dar nu trebuie să uităm niciodată că nu este vorba acolo decât de tehnici care, uneori, se arată pline de inconveniente care ulterior trebuie remediate. Cea mai bună dovadă în acest sens o constituie încercările recente, din dreptul penal, care vizează individualizarea pedepsei.

Cazurile în care acţiunea actului asupra persoanei sau a persoanei asupra actului este ruptă complet sunt relativ rare în practica argumentativă, pentru că acestea sunt cazuri-limită. Majoritatea tehnicilor care sunt utilizate aici vizează nu să suprime, ci să restrângă această acţiune: de aceea le vom numi *tehnici de frânare*.

Una din aceste tehnici este prejudecata sau, poate mai bine, prevenţia. Actul este interpretat şi judecat în funcţie de agent, acesta furnizând contextul care permite o mai bună înţelegere a celuilalt. Datorită acestui lucru se menţine o adecvare între act şi concepţia pe care o aveam despre persoană. Să remarcăm de altfel că, dacă prejudecata este suficientă pentru a înlătura ameninţarea unei incompatibilităţi, ea nu este capabilă să o elimine pe aceasta din urmă atunci când ea este prea manifestă.

Părtinirea, prejudecata, favorabilă sau defavorabilă, au adesea efectul de a ne împiedica să vedem valoarea actului, de a transfera asupra acestuia alte valori care ţin de agent; a ne păzi de prejudecată înseamnă să operăm o ruptură salvatoare între act şi persoană. Dar, dacă ne plasăm în punctul de vedere care ni se pare primordial, cel al permanenţei persoanei, prejudecata se prezintă ca o tehnică de frânare, o tehnică ce se opune reînnoirilor neîncetate ale concepţiei pe care ne-o facem despre o persoană şi care contribuie eminamente la stabilitatea sa. În timp ce prestigiul poate fi considerat drept factorul care asigură acţiunea persoanei asupra actului şi are un rol activ, pozitiv, părtinirea corectează o incompatibilitate, intervine atunci când persoana are

[1] R. BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*, p. 151.

nevoie să fie protejată. Prestigiul şi părtinirea pot acţiona în acelaşi sens, dar ele intervin în momente diferite ale argumentării.

Pentru a evita să dăm impresia că anumite acte sunt judecate în funcţie de persoană, că am căzut pradă prejudecăţii, va trebui, de nenumărate ori, să recurgem la precauţii. Una dintre ele constă în a face ca o părere defavorabilă asupra unui act să fie precedată de anumite elogii ale persoanei, şi invers. Aceste elogii vor avea uneori influenţă asupra altor acte ale aceleiaşi persoane, dar tind să o laude pe aceasta şi trebuie să stea mărturie pentru imparţialitatea noastră. Elogiul adversarului este deci cel mai adesea altceva decât o formulă de politeţe: el exercită un efect argumentativ.

Atunci când, între act şi imaginea pe care ne-am făcut-o despre persoană, există o discordanţă atât de flagrantă, încât prejudecata nu poate reuşi, printr-o interpretare satisfăcătoare, să o elimine, pot fi utilizate diverse procedee pentru a împiedica totuşi actul să-şi exercite efectele asupra persoanei.

Se va putea stabili între domenii de activitate o separare astfel încât actul care depinde de unele dintre ele să fie considerat ca irelevant pentru ideea pe care ne-o facem despre persoană. În diferite societăţi, şi în diferite medii, determinarea domeniilor care contează nu se va face în acelaşi fel: constanţa în muncă, fidelitatea conjugală, milostenia sau necredinţa, spre exemplu, pot fi, în anumite cazuri, determinante pentru imaginea persoanei, iar în altele, să fie expulzate în domeniile neglijate. Întinderea acestor domenii inactive face obiectul unui acord, cel mai adesea tacit, şi permite chiar caracterizarea unui grup social. Este de la sine înţeles că domeniul actelor irelevante poate varia în funcţie de persoane: anumite acte, fără importanţă în mintea Prinţului, vor fi considerate esenţiale pentru ideea pe care ne-o facem despre persoane de un rang mai mic, şi invers; acelaşi lucru se va întâmpla cu actele care acoperă o perioadă a vieţii, copilăria, spre exemplu. Pentru Schopenhauer, acestea sunt actele minore care trebuie să determine imaginea noastră despre persoană. Într-adevăr, altele, actele controlate pe motivul însuşi al consecinţelor lor posibile, ar avea, după părerea lui, o valoare reprezentativă mult mai mică[1]. Vom putea, de asemenea,

[1] SCHOPENHAUER, *Parerga şi Paralipomena*, II, *Despre Etică*, § 118, p. 238.

să nu reținem din diversitatea actelor decât un aspect particular; uneori, se ia persoana pe părți, fără interacțiune unele cu altele; alteori, se contracarează influența actului asupra persoanei, fixând-o pe aceasta într-un stadiu determinat al existenței sale, precum personajul lui Jouhandeau care îi spune clientului său:

> Eu trăiesc în trecut. (...) cine vă repară încălțămintea, nu este decât mumia mea, domnule[1].

Alături de aceste tehnici de o importanță generală, și a cărei bogăție incomensurabilă suntem departe de a o fi epuizat, există tehnici de importanță restrânsă, care nu se aplică decât unor acte determinate. Una dintre ele este recurgerea la noțiunea de excepție. Se va pretexta caracterul excepțional al actului pentru a-i diminua influența asupra imaginii persoanei.

Uneori, un act va fi descris ca inabil, ineficient, pentru a sugera că persoana nu s-a inserat în el întreagă, cu toate forțele sale, cu ceea ce are ea mai bun, și deci el nu este o veritabilă manifestare a ei.

În sens invers, pentru ca actul să nu sufere de imaginea pe care ne-o facem despre persoană, vom pretinde că actul nu emană de la ea, că ea nu este decât un purtător de cuvânt, un martor:

> Predicatorii corupți, se întreabă Bossuet[2], pot ei propovădui viața veșnică?

Și răspunde, reluând o comparație a Sfântului Augustin:

> Tufișul poartă un fruct care nu îi aparține, dar care nu-i mai puțin strugure, chiar dacă se sprijină pe tufiș (...). Nu disprețuiți acest strugure, sub pretext că îl vedeți printre spini; nu respingeți această doctrină, pentru că este înconjurată de moravuri rele: ea vine tot de la Dumnezeu (...).

Faptul de a atribui actul nu autorului său, ci norocului, de a atribui o judecată unor terți, unui cineva impersonal, și multe alte procedee cunoscute vizează, din motivele cele mai diverse, să scadă solidaritatea dintre act și persoană.

---

[1] M. JOUHANDEAU, *Un monde*, p. 35.

[2] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur les vaines excuses des pécheurs*, p. 489.

Toate aceste tehnici sunt aplicate, din abundență, în dezbaterile judiciare, în special în penal. Tratatele de retorică ale anticilor nu omit aproape niciodată să semnaleze că vinovatul poate, în deprecație, să-și recunoască crima, dar să implore mila în numele trecutului său[1]. Se încearcă să se intensifice legătura persoanei cu actele ei lăudabile și să se diminueze cea cu actele pentru care este judecată. Rolul oratorului va fi acela de a face să se admită o imagine a persoanei bună să stârnească mila judecătorilor.

§ 72. Discursul ca act al oratorului

În raporturile dintre act și persoană, discursul, ca act al oratorului, merită o atenție deosebită, în același timp pentru că, pentru mulți, discursul este manifestarea, prin excelență, a persoanei și pentru că interacțiunea dintre orator și discurs joacă un rol foarte important în argumentare. Fie că vrea sau nu vrea, fie că utilizează sau nu el însuși legături de tipul act-persoană, oratorul riscă să fie analizat de către auditor, în legătură cu discursul lui. Această interacțiune dintre orator și discurs ar fi chiar caracteristica argumentării, în opoziție cu demonstrația. În cazul deducției formale, rolul oratorului este redus la minimum; el crește în măsura în care limbajul utilizat se îndepărtează de univocitate, în măsura în care contextul, intențiile și scopurile capătă importanță.

Este adevărat, după cum a remarcat Pareto, că moralitatea lui Euclid nu influențează cu nimic validitatea demonstrațiilor sale geometrice, dar dacă cel care ne recomandă un candidat speră să obțină din numirea sau din alegerea acestuia din urmă un avantaj personal apreciabil, importanța recomandării sale se va resimți în mod inevitabil[2] din această cauză. Să nu uităm, într-adevăr, că persoana este contextul cel mai prețios pentru a aprecia sensul și greutatea unei afirmații, mai ales atunci când este vorba despre enunțuri integrate într-un sistem mai mult sau mai puțin rigid, pentru care locul ocupat și rolul jucat în sistem furnizează criterii suficiente de interpretare.

---

[1] Cf. *Retorica pentru Herennius*, cartea I, § 24.

[2] Cf. Ch. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, p. 128.

Dar cuvintele celuilalt, reproduse de orator, își schimbă semnificația, căci cel care le repetă ia întotdeauna față de ele o poziție oarecum nouă, fie și numai prin gradul de importanță pe care le-o acordă. Acest lucru este adevărat în privința enunțurilor care figurează în argumentele autorității. Este adevărat și în ceea ce privește cuvintele copiilor. Lewis Carroll are dreptate să semnaleze unuia dintre prietenii săi că unele remarci blasfemiatoare, care sunt inocente când sunt făcute de copii, își pierd acest caracter când sunt repetate de adulți[1]. Într-un sens opus, o remarcă injurioasă, și care ar merita o chemare la ordine a deputatului vinovat, pierde din gravitate în ochii celui care presupune că este vorba despre un citat[2].

Să semnalăm, pe această temă, un interesant studiu american[3], care critică procedeele utilizate în mod obișnuit în psihologia socială pentru a determina influența prestigiului. Mai întâi subiecții sunt întrebați în ce măsură sunt de acord cu o serie de judecăți; li se prezintă, mai târziu, aceleași judecăți furnizându-li-se referințe despre autorii lor. Rezultatele obținute nu dovedesc deloc, după cum se crede în general, că subiecții își modifică aprecierea doar în funcție de prestigiul acordat autorului, toate celelalte elemente rămânând invariabile. De fapt, enunțul nu este același, atunci când provine de la cutare sau cutare autor, el își schimbă semnificația; nu este un simplu transfer de valori, ci o reinterpretare într-un nou context, furnizat de ceea ce se știe despre autorul prezumat. Rezultă de aici că influența recunoscută prestigiului, și puterii de sugestie pe care o exercită el, se manifestă într-un mod mai puțin irațional și mai puțin simplist decât s-a crezut.

Ținând cont de raporturile care există între opinia despre orator și felul în care îi este apreciat discursul, maeștrii antici ai retoricii au extras de aici, cu mult timp în urmă, sfaturi practice, recomandând ora-

[1] L. CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland*, Introduction, p. XI.

[2] Dezbatere la Camera Comunelor din 4 octombrie 1949, după *N. Y. Herald Tribune* din 5 oct., ed. de Paris.

[3] S. E. ASCH, The doctrine of suggestion, prestige and imitation in social psychology, *Psychological Review*, vol. 55, pp. 250 la 276. Cf. și, de același autor, *Social psychology*, pp. 387 la 449.

torilor să dea o impresie favorabilă despre persoana lor, să-şi atragă stima, bunăvoinţa, simpatia auditoriului lor[1]; adversarii lor, dimpotrivă, trebuiau să se străduiască să-i devalorizeze, atacându-le persoana şi intenţiile.

Oratorul trebuie, într-adevăr, să inspire încredere: fără ea, discursul său nu merită credit. Pentru a respinge o acuzaţie, Aristotel sfătuieşte:

> (...) să acuzi la rândul tău pe cel care acuză, căci ar fi absurd, dacă unul este el însuşi nevrednic de încredere, discursurile lui să fie demne de încredere[2].

Cei care sunt presupuşi nedemni de încredere nici măcar nu sunt admişi la bara martorilor, iar anumite reguli ale procedurii judiciare, foarte explicite, vizează să asigure excluderea lor.

Astăzi, sfatul de a-l respinge pe adversar prin atacuri *ad personam*, dacă poate fi urmat în anumite cazuri particulare - când este vorba de a descalifica un martor mincinos - ar risca mai mereu desconsiderarea celui care l-ar aplica. Prestigiul ştiinţei şi al metodelor sale de verificare a diminuat creditul oricărei argumentări care se îndepărtează de subiect, care îl atacă mai degrabă pe adversar decât punctul lui de vedere; dar această distincţie nu funcţionează decât în domenii în care criterii recunoscute permit separarea discursului de orator, graţie unor tehnici de ruptură. În multe dintre domenii şi mai ales când este vorba despre edificare, persoana oratorului joacă un rol proeminent:

> Un cleric monden sau necucernic este declamator, dacă urcă în amvon. (...) Există, dimpotrivă, şi oameni evlavioşi a căror prestanţă este, numai ea, de ajuns pentru a te convinge: doar ce se ivesc, şi întreaga suflare care urmează să-i asculte este mişcată din prima clipă şi ca şi convinsă prin simpla lor prezenţă; predica pe care au s-o rostească va face ce mai rămâne de făcut[3].

---

[1] Cf. §: Ordinul discursului şi condiţionarea auditoriului.

[2] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, cap. XV, § 7, 1416 *a*,. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2004, p. 351; *n.t.*)

[3] LA BRUYÈRE, *Caractères. De la chaire*, 24, p. 464. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, pp. 283-284; *n.t.*)

Aceleaşi cuvinte produc un efect cu totul diferit, în funcţie de cel care le pronunţă:

> Acelaşi stil, spune pe bună dreptate Quintilian, este socotit adesea liber la un anumit orator, nebunesc la un altul, îngâmfat la al treilea[1].

Funcţiile exercitate, ca şi persoana oratorului, constituie un context a cărui influenţă este indubitabilă: membrii juriului vor aprecia în mod total diferit aceleaşi remarci pronunţate de judecător, avocat sau procuror.

Dacă persoana oratorului furnizează un context discursului, pe de altă parte, acesta din urmă determină opinia pe care o vom avea despre ea. Ceea ce anticii numeau *ethos oratoric* se rezumă la impresia pe care oratorul, prin cuvintele sale, o dă despre el însuşi[2].

> Nu sprijini afaceri proaste, spune Isocrate, şi nu te face avocatul lor; ai da impresia că şi tu comiţi actele cărora le iei apărarea în faţa celorlalţi[3].

Deşi este de dorit ca discursul să contribuie la buna părere pe care auditoriul şi-o poate forma despre orator, se întâmplă destul de rar ca oratorului, pentru a reuşi, să-i fie permis să-şi facă propriul elogiu. Cazurile în care acest procedeu este admisibil au fost minuţios examinate de Plutarh[4]: ele se rezumă la situaţiile în care elogiul nu constituie decât un mijloc indispensabil pentru atingerea unui scop legitim[5]; în toate cazurile în care vanitatea pare a-l determina, elogiul de sine produce un efect deplorabil asupra auditorilor. Platon îi prezenta pe toţi sofiştii drept lăudăroşi pentru că, preocupat mai degrabă de adevăr decât de adeziune, nu vedea ce importanţă putea avea pentru afacere prestigiul oratorului; dar imediat ce analizăm

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea XI, cap. I, § 37. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, p. 243; *n.t.*)

[2] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea I, cap. 2, 1356 *a*; cartea II, cap. 21, 1395 b; *Topica*, cartea VIII, cap. 9, 160 *b*; CICERO, *Arta oratoriei*, § 22, p. 41; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VI, cap. II, §§ 8 şi urm.; Cf. W. SÜSS, *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik*.

[3] ISOCRATE, *Discursuri: Către Demonicos*, § 37.

[4] PLUTARH, *Scrieri morale: Cum te poţi lăuda pe tine însuţi fără să te expui invidiei.*

[5] Cf. § 64: Scopurile şi mijloacele.

aceste procedee sub unghiul argumentării, le putem găsi o justificare ce le face mai puțin neplăcute.

Astăzi, elogiul pe care l-ar face oratorul propriei lui persoane ne pare cel mai adesea deplasat și ridicol. În mod obișnuit președintele unei ședințe își asumă acest rol, dar în majoritatea cazurilor oratorul este cunoscut, fie pentru că vorbește unui auditoriu familiar, fie pentru că se știe cine este el, datorită presei și tuturor formelor moderne de publicitate. Viața oratorului, în măsura în care este publică, constituie un lung preambul pentru discursul său[1].

Din cauza interacțiunii constante între judecata referitoare la orator și cea referitoare la discursul lui, cel care argumentează își expune în mod constant într-o oarecare măsură prestigiul, care crește sau descrește după efectele argumentării. O argumentare rușinoasă, slabă sau incoerentă, nu-i poate decât dăuna oratorului; vigoarea raționamentului, claritatea și noblețea stilului vor decide, dimpotrivă, în favoarea sa. Din cauza solidarității dintre discurs și orator, majoritatea discuțiilor, mai ales în prezența unor martori, seamănă puțin cu un duel, în care se caută mai puțin acordul decât victoria: sunt cunoscute abuzurile la care a condus eristica. Dar a căuta victorii nu înseamnă numai o aspirație puerilă sau o manifestare de orgoliu, înseamnă și un mijloc pentru orator de a-și asigura condiții mai bune pentru a persuada.

Oratorul va fi interesat să-și concilieze auditoriul, fie arătându-și solidaritatea cu el, fie dovedindu-i stima, fie abandonându-se integrității acestuia. O figură, acea *permissio*, termen tradus adesea prin *concesie*, este ilustrată de acest pasaj din *Retorica pentru Herennius*:

> Întrucât totul mi-a fost luat, și mi-au rămas doar sufletul și corpul, chiar și aceste bunuri... ți le încredințez...[2]

Vorbim despre figură, pentru că oratorul ba nu se poate sustrage sentinței, ba nu are deloc intenția să i se supună realmente.

Oratorul, trebuind să-și asume adesea rolul de mentor, rolul celui care dă sfaturi, care dojenește, care dirijează, trebuie să vegheze la a nu provoca publicului său un sentiment de inferioritate și de ostilitate în

---

[1] Cf. § 104: Ordinul discursului și condiționarea auditoriului.

[2] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 146.

privința sa: trebuie ca auditoriul să aibă impresia că decide în deplină libertate: Jouhandeau, în niște pagini foarte frumoase, explică discreția divină prin respectul lui Dumnezeu pentru eul uman: în ciuda puterii sale, Dumnezeu ar renunța la tot ceea ce poate părea o atingere adusă independenței noastre de judecată, până la a dori să pară absent[1].

Toate tehnicile care favorizează comuniunea oratorului cu auditoriul vor atenua opoziția dintre ei, care este nefastă atunci când rolul oratorului este de a persuada. Ceremonialul, tehnică de distincție, care scoate în evidență strălucirea oratorului, va putea fi el însuși favorabil persuasiunii, dacă auditorii îl iau drept un ritual la care și ei participă.

Când este vorba despre a comunica fapte, persoana oratorului pare mult mai puțin angajată decât atunci când este vorba de a emite aprecieri. Dar, chiar și în acest caz, atitudinea oratorului poate arăta stima față de public: prudență, restricții, refuz de a se pronunța asupra unui punct în care este totuși competent, racursiuri în expunere[2] pot fi tot atâtea omagii aduse auditoriului.

Când este vorba despre inițiere într-o disciplină, sentimentul de inferioritate al auditoriului nu funcționează, pentru că acesta are, în prealabil, dorința de a-și asimila această disciplină. Rolul magistrului îl apropie pe acesta, orice s-ar putea crede, mult mai mult de preot decât de propagandist[3].

Să remarcăm, în încheiere, că solidaritatea dintre act și persoană există și în mintea auditoriului. Știm deja că valoarea argumentelor va fi evaluată după cea a auditoriilor care le acordă credit[4]. Invers, un auditoriu poate fi lăudat sau blamat după genul de discursuri care se bucură de audiența sa, genul de oratori pe care îi ascultă cu plăcere, genul de raționamente la care el consimte. Legătura act-persoană, în mintea auditoriului, are repercusiuni asupra efectelor argumentării.

---

[1] M. JOUHANDEAU, *Essai sur moi-même*, p. 146.

[2] Cf. C. K. OGDEN și I. A. RICHARDS, *The meaning of meaning*, p. 225.

[3] Cf. § 12: Educație și propagandă.

[4] Cf. § 5: Adaptarea oratorului la auditoriu; § 6: A persuada și a convinge; cf. și § 97: Interacțiunea și forța argumentelor. Se va găsi la C. I. HOVLAND, A. A. LUMSDAINE și F. D. SCHEFFIELD, *Experiments on Mass Communication*, pp. 166-168, 190-194, 275-278, o încercare de a caracteriza și de a ierarhiza opiniile după auditoriile care le admit.

Referirea la solidaritatea în discuție se poate suprapune pe argumentele convenite, ca și pe legătura dintre orator și discurs, și poate interfera cu aceste ultime elemente.

§ 73. Grupul și membrii săi

Se poate considera că legătura dintre persoană și actele sale, cu toate argumentările pe care le poate suscita ea, este prototipul unei serii de legături care dau naștere aceloraşi interacțiuni și se pretează aceloraşi argumentări. Cel mai banal, probabil, între acestea, este raportul stabilit între un grup și membrii săi, aceştia din urmă fiind manifestarea grupului, după cum actul este expresia persoanei.

Să remarcăm imediat că nu invocăm aici o sociologie organicistă sau à la Durkheim, care ar duce la o personificare a grupului și care i-ar atribui celui din urmă toate proprietățile persoanei. Aceste teorii nu sunt decât concepții particulare despre relația la care facem aluzie, în timp ce aceasta este implicită în orice afirmație care privește un grup, desemnat altfel decât prin enumerarea membrilor săi.

Astfel, putem repeta aici ceea ce am spus despre raportul dintre persoană și actele sale: indivizii au influență asupra imaginii pe care o avem despre grupurile cărora le aparțin ei și, invers, ceea ce credem despre grup ne predispune la o anumită imagine pe care o avem despre cei care fac parte din el; dacă o academie dă strălucire membrilor săi, fiecare dintre aceştia contribuie la reprezentarea și la strălucirea academiei.

Valoarea unui individ se răsfrânge asupra grupului; o deficiență individuală, în anumite cazuri, poate compromite reputația unui grup întreg, cu atât mai uşor cu cât se refuză utilizarea tehnicilor de ruptură.

Jouhandeau povestește următoarea anecdotă:

> Eliza a chemat un marocan să-i descarce lemnele de foc și acesta constată că un francez, care trebuie să-l ajute, îl ajută atât de rău, încât la sfârșit, el exclamă, în aplauzele Elizei: „Când te gândești că eu sunt colonizat de 'așa ceva'"[1]!

[1] JOUHANDEAU, *Un monde*, p. 251.

Invers, prestigiul grupului poate favoriza propagarea ideilor, obiceiurilor şi modelor sale, a produselor şi procedeelor lui; ştim ce serios handicap poate, dimpotrivă, constitui ostilitatea arătată grupului pentru această propagare.

Argumentarea privitoare la grup şi la membrii săi este mult mai complexă decât cea referitoare la pesoană şi la actele ei, mai întâi pentru că o aceeaşi persoană aparţine întotdeauna unor grupuri multiple, dar mai ales pentru că noţiunea de grup este mai indeterminată decât cea de persoană. Ezitarea se poate referi la graniţele grupului şi, de asemenea, la însăşi existenţa lui.

Unele grupuri - naţionale, familiale, religioase, profesionale - vor fi recunoscute de toţi, ba chiar garantate de instituţii. Dar altele apar din modul în care se comportă membrii lor: astfel, la şcoală, în interiorul unor clase de copii, se pot forma subdiviziuni bazate pe vârstă, sex, rasă, religie, subdiviziuni mai mult sau mai puţin calchiate pe categorii sociale existente; se poate produce o opoziţie între cei mici şi cei mari, care vor forma două grupuri caracteristice, ai căror membri se simt solidari.

Dacă realitatea grupului depinde de atitudinea membrilor săi, ea depinde în aceeaşi măsură, iar uneori şi mai mult, de atitudinea străinilor. Aceştia au tendinţa de a considera că au de-a face cu un grup social de fiecare dată când ei au un comportament diferit de cel al membrilor acestuia, noţiunea de grup servind la a descrie, la a explica sau la a justifica acest comportament diferenţiat şi servind de asemenea la a susţine argumentele de care ne ocupăm aici. Această preocupare pentru argumentare explică, să subliniem acest lucru, tendinţa de a-i constitui ca grup, pentru a-i face solidari, pe toţi cei la care se observă o aceeaşi atitudine, pe adversarii sau pe partizanii unui anumit punct de vedere, ai unei anumite persoane sau ai unui anumit mod de a acţiona. Această pretenţie nu va fi întotdeauna admisă. Pe scurt, noţiunea de grup este un element argumentativ eminamente supus controversei, instabil, dar de o importanţă capitală.

Interacţiunea dintre individ şi grup poate fi utilizată pentru a valoriza sau pentru a devaloriza fie pe unul, fie pe altul. Se va insista pe erorile unor arheologi pentru a-i descalifica pe specialiştii în această

materie[1]. Invers, dacă nu-ți poți face propriul elogiu, te poți prezenta ca aderent al cutării politici sau ca membru al cutării Biserici, ceea ce este susceptibil de a constitui o solidă recomandare[2]. Să remarcăm că avem aici o aplicație a tehnicii foarte eficiente care constă în a face să treacă judecăți de apreciere neexprimate sub aparența unor judecăți de fapt indiscutabile[3]. Oratorul nu insistă pe valorizarea implicită de către auditori a tuturor celor care aparțin grupului în discuție: doar în măsura în care pare de la sine înțeleasă aceasta acționează cel mai bine.

Apartenența la un grup dat poate determina, într-adevăr, prezumarea existenței unor calități în conducătorul membrilor săi, iar această prezumție este cu atât mai puternică, cu cât sentimentul de clasă sau de castă este mai pronunțat. Astfel, Racine este preocupat să o facă pe Fedra un pic mai puțin odioasă decât în tragedia greacă, din cauza rangului pe care îl ocupă:

> Am crezut, scrie el în prefața sa la *Fedra*, referitor la calomnie, că avea ceva prea josnic şi prea tenebros pentru a o pune în gura unei prințese care are, de altfel, sentimente atât de nobile şi de virtuoase. Această josnicie mi s-a părut mai potrivită cu o doică, ce putea avea înclinații mai servile...[4].

Anumite moduri de a ne comporta sunt conforme cu ideea pe care ne-o facem despre membrii unui grup: comportamentul nobililor este nobil, cel al răilor este rău, cel al creştinilor, creştinesc, cel al oamenilor, uman; comportamentul este adesea descris de denumirea însăşi a grupului; pe de altă parte el reacționează asupra imaginii pe care ne-o facem despre acesta.

Valoarea actului depinde, o ştim, de prestigiul individului; valoarea individului depinde de ceea ce este atribuit grupului; persoana şi grupul joacă în raport cu actele şi cu indivizii un rol analog, care se poate conjuga. Grupul se va mândri cu conduita celor pe care îi consideră membrii lui, va neglija adesea să se ocupe de străini:

---

[1] VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, p. 314.

[2] WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea II, cap. III, § 3, pp. 159-160.

[3] Cf. § 43: Statutul elementelor de argumentare şi prezentarea lor.

[4] RACINE, Bibl. de la Pléiade, I, *Préface à Phèdre*, p. 763.

> Morţile exemplare ale lacedemonienilor nu ne emoţionează deloc. Ce ne pot aduce ele? Numai moartea martirilor ne emoţionează; căci ei sunt „membrele noastre"[1].

Pentru legătura individ-grup, tehnicile de ruptură par mai puţin elaborate decât pentru legătura act-persoană, în sensul că noi nu întâlnim cazuri limită în care orice reacţie este suspendată, ca în cazul Fiinţei perfecte sau a judecăţii considerate ca un fapt. Nu există grup perfect, în sensul cerut aici, nici societatea zeilor antici, nici societatea creştină, nici familia princiară. Ceea ce se apropie cel mai mult de noţiunea de grup perfect este noţiunea unei umanităţi care nu ar avea în privinţa caracterului doar ceea ce este comun tuturor oamenilor şi nu ar fi influenţată de comportamentul oamenilor oricât de numeroşi ar fi ei.

Pe de altă parte, individul raţional, cel care se supune numai ordinii universale, nu ar fi el separat de orice grup[2], comportamentul lui nu ar avea o obiectivitate ce corespunde celei a faptului? Dar acordul asupra ordinii universale este departe de a fi garantat vreodată.

De aceea, singura tehnică ce permite realizarea unei rupturi de interacţiune între grup şi individ este excluderea acestuia: ea va putea fi aplicată fie de individul însuşi, fie de ceilalţi membri ai grupului, fie de terţi. Dacă cineva exprimă o opinie în mod violent opusă celei a celorlalţi membri ai grupului şi dacă se refuză să se admită că această opinie ar putea fi declarată ca aparţinând grupului, o ruptură se va impune: se va vedea o incompatibilitate între adeziunea la o anumită teză şi apartenenţa la un anumit grup. Cel care nu mai împărtăşeşte opiniile grupului, declarând în acelaşi timp în mod clar că nu vrea să se despartă de el, va trebui să uzeze de disocieri opunând, spre exemplu, adevărata doctrină celei a majorităţii[3]. Dar se înţelege de la sine că majoritatea poate să nu fie de aceeaşi părere şi să procedeze la excluderea membrului nonconformist. O astfel de procedură poate fi aplicată pentru orice fel de acţiune considerată incompatibilă cu intere-

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 1053 (481 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: p. 348. Traducere de Maria şi Cezar Ivănescu; *n.t.*)

[2] E. DUPRÉEL, *Essais pluralistes*, pp. 71-72 (Despre necesitate).

[3] Cf. § 90: Cuplul „aparenţă-realitate".

sele sau cu onoarea grupului. Aproape întotdeauna excluderea are drept consecință afilierea individului la un alt grup, afiliere care face, în anumite cazuri, evidentă ruptura cu grupul precedent.

Se întâmplă ca excluderea să fie căutată de individul însuşi: în acest caz, cel care are anumite caractere exterioare, ce servesc în mod curent drept criteriu pentru recunoaşterea apartenenței la un grup, va suscita excluderea lui – în ochii terților, mai ales –, opunându-se credințelor grupului sau adoptând credințele altuia. Rezultă de aici că o aceeaşi critică față de un grup va avea o influență foarte diferită după cum provine de la cineva care rămâne solidar cu grupul, de la cineva care vrea să se desprindă de el sau de la persoane care îi sunt, în orice caz, exterioare.

Să subliniem că problema legăturii individ-grup, în argumentare, se complică, în raport cu problema act-persoană, prin faptul includerii posibile a unui individ într-un grup din care nu făcea parte până în prezent. Dacă individul *a* apără opiniile grupului B, el va putea fi integrat, de către terți, în acest grup. Din acest moment argumentele sale, judecățile sale, vor fi interpretate ca fiind cele ale unui membru al grupului B, şi nu ale unui observator străin. De unde uneori interesul argumentării de a menține distanțele dintre individ şi anumite grupuri pe care le favorizează el.

Un grup care respinge imediat şi cvasi automat orice membru al cărui comportament este aberant, care nu consimte niciodată să servească drept garanție membrilor săi, se apropie cel mai mult de situația persoanei perfecte. Dar aceasta cere o critică constantă, tot atât de severă, măcar, ca cea a terților; iar aceasta antrenează, orice ar fi, o modificare a grupului, fie şi numai în compoziția lui. Această modificare poate fi percepută ca o simplă operație matematică, dar va fi mai des percepută ca o remaniere.

Mai frecvente decât tehnicile de ruptură sunt tehnicile de frânare. Unul dintre progresele dreptului a constat în înlocuirea responsabilității colective cu responsabilitatea individuală, permițând să nu se pună în contul eşecurilor grupului actele pe care legislația le condamnă şi le urmăreşte; dar aceasta nu este decât o tehnică juridică, pe care o poate repudia un moralist sau un sociolog.

Tehnicile de frânare, de utilizare mai extinsă, vor fi recurgerea la prejudecată şi la exceptare. Această ultimă tehnică se va utiliza cu atât mai mult succes, cu cât indivizii vor trece drept mai puţin reprezentativi pentru grup: dacă şefii, delegaţii sau purtătorii de cuvânt oficiali sunt consideraţi adesea ca întruchipând grupul, este pentru că este mai greu să li se elimine părerea sau opiniile considerate excepţionale. S-a subliniat că Bismarck, în discursurile sale parlamentare, combătea partidele în persoana şefilor lor[1].

Uneori se va pretinde că afirmaţiile ridicole sau stupide ale unui individ nu pot fi atribuite, fără sofism, grupului[2], ceea ce echivalează cu a i se cere auditorului să procedeze la o triere, şi nu-l consideră deloc reprezentativ pe individul ale cărui afirmaţii sunt eronate sau nesustenabile.

O altă tehnică de frânare, destinată revelării faptului că individul nu reprezintă grupul, nu se identifică cu nici un grup determinat, este de a-l solidariza, parte cu unii dintre ei, parte cu alţii. După Bernanos:

> Omul din Vechiul Regim avea conştiinţa catolică, inima şi creierul monarhiste, iar temperamentul republican[3].

Toate aceste tehnici de frânare au repercusiuni asupra celor două componente ale legăturii individ-grup. Recurgerea la exceptare nu tinde doar să frâneze acţiunea pe care o exercită comportamentul individului asupra imaginii pe care ne-o facem despre grup. El poate avea, de asemenea, ca efect valorizarea sau devalorizarea individului, prezentându-l drept unic, provocarea intenţionată a unui efect de surpriză.

> *Dezminte-ţi metehnele naţiei.* Apa împărtăşeşte însuşirile bune sau rele ale vinelor prin care curge, iar omul pe-ale climei în care s-a născut. (...) Nu e naţiune, nici chiar dintre cele mai culte, scutită de vreun defect originar, pe care vecinii nu pregetă să-l veştejească, fie prin viclenie, fie ca mîngâiere. E triumfătoare dibăcie să-ndrepţi sau măcar să dezminţi aceste

[1] H. WUNDERLICH, *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzügen an den Reden Bismarcks dargestellt*, p. 85.

[2] Cf. BENTHAM, Opere, t. I: *Tratat despre sofismele politice*, p. 473.

[3] BERNANOS, *Scandale de la vérité*, p. 27.

stigmate naţionale: dobândeşti astfel aplaudabilă faimă de unic între ai tăi, căci ceea ce este mai puţin aşteptat e preţuit mai mult[1].

Cu cât prejudecata împotriva grupului este mai defavorabilă, cu cât exceptarea pare mai greu de conceput, cu atât membrii grupului, care nu vor să fie pasibili de condamnarea generală, vor trebui să se străduiască pentru a li se recunoaşte acest statut excepţional. De aici aceste remarci triste ale unui negru:

> Am auzit adesea acest raţionament. Nu mi-a repetat mama de nenumărate ori că este deja destul de rău că sunt negru pentru a mai comite cea mai mică greşeală? Da, ştiu că toată lumea, albi şi negri, este de acord asupra faptului că un negru, atrăgând atât de puţină indulgenţă din cauza culorii sale, nu poate fi tolerat decât în măsura în care se comportă ca un sfânt[2].

§ 74. Alte legături de coexistenţă, actul şi esenţa

Aceleaşi interacţiuni pe care le-am constatat în raporturile actului şi ale persoanei, ale individului şi ale grupului, se regăsesc de fiecare dată când evenimente, obiecte, fiinţe, instituţii sunt grupate în mod comprehensiv, încât ajung să fie considerate caracteristice unei epoci, unui stil, unui regim, unei structuri. Aceste construcţii intelectuale se străduiesc să asocieze şi să explice fenomene particulare, concrete, individuale, tratându-le drept manifestări ale unei esenţe care are ca expresie şi alte evenimente, obiecte, fiinţe sau instituţii. Istoria, sociologia, estetica constituie câmpul de predilecţie al explicaţiilor de acest tip: evenimentele caracterizează o epocă, operele un stil, instituţiile un regim; chiar şi comportamentele şi felul de a fi al oamenilor pot fi explicate nu numai prin apartenenţa lor la un grup, dar şi prin epoca sau regimul de care ţin: a vorbi despre omul din Evul Mediu sau despre un comportament capitalist, înseamnă să încerci să arăţi cum participă acest om, acest comportament la o esenţă şi cum o exprimă şi cum permit, la rândul lor, să fie caracterizată.

---

[1] B. GRACIAN, *L'homme de cour*, p. 8 (Maxima IX: Dezminte-ţi defectele naţiei). (Ed. rom.: Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 241; *n.t.*)

[2] J. ZOBEL, *La rue Cases-Nègres*, p. 292.

Noțiunea de esență, elaborată în filozofie, este totuși familiară gândirii simțului comun, iar raporturile sale cu tot ceea ce o exprimă sunt concepute după modelul raportului persoanei cu actele sale. Am văzut cum, plecând de la unele acte caracteristice, ajungem să calificăm pe cineva drept erou, să fixăm aspectele unei persoane[1]. Printr-un procedeu analog se ajunge, plecând de la un verb, de la un adjectiv sau de la o expresie care desemnează o relație, la a forma esențe („jucătorul", „patriotul", „mama"), care caracterizează anumite clase de ființe al căror comportament îl explică ele.

De fiecare dată când, în loc să se poată interpreta unul prin altul, actul și esența par a se opune, se vor aplica aceste procedee care vor permite justificarea incompatibilității: omul care nu este din epoca lui va fi un precursor sau un întârziat, opera care prezintă caractere diferite de stilul autorului va fi fost elaborată sub o influență străină sau va manifesta deja semne de degenerescență, nu va mai fi o expresie tot atât de pură a stilului în discuție; ceea ce nu corespunde imaginii esenței va fi excepțional, iar această excepție va fi justificată printr-una sau prin alta dintre nenumăratele explicații imaginabile.

Recurgerea la noțiunea de esență va permite anexarea unor evenimente variabile la o structură stabilă, singura care ar avea importanță: *philosophia perennis* este un exemplu clasic în acest sens. Recurgerea la noțiunea de esență poate fi, de asemenea, implicită și poate servi la justificarea unor schimbări: spre exemplu, modificările de tarif vamal dintr-o țară vor fi considerate rezultatul voinței de a menține o anumită structură economică[2]. Politica devine structura economică în act: variațiile acestei politici, explicate prin cauze ocazionale, nu sunt decât accidente.

Să notăm, în legătură cu aceasta, că ceea ce corespunde esenței, în afara unor fenomene biologice, poate fi determinat, în majoritatea cazurilor, cu o libertate care o depășește pe cea a legăturii act-persoană. Dar se înțelege de la sine că în raport cu această esență, oricare ar fi modul de a o stabili, vor funcționa toate fenomenele de ruptură și de

[1] Cf. § 68: Persoana și actele sale.

[2] Cf. J. WEILLER, *Problèmes d'économie internationale*, vol. II, pp. 282 la 300.

frânare care vizează restabilirea unei compatibilități între esență și manifestările sale.

Două noțiuni interesante, cele de *abuz* și de *carență*, sunt corelative cu noțiunea de esență, care exprimă felul normal în care se prezintă lucrurile. Va fi suficient să menționăm abuzul sau carența pentru ca auditorul să se refere la o esență presupusă în mod explicit.

Astfel, maxima „nu trebuie să argumentăm cu abuzul împotriva uzajului" este adesea, după părerea lui Bentham[1], un mijloc sofistic de a nu ține cont de relele efecte ale unei instituții. Se consideră *abuz* relele efecte care decurg din ea, iar *uzaj* ceea ce este ea în mod ideal în mintea promotorilor săi și care ar corespunde deci esenței sale.

Ceea ce este intențional, admitem adesea, este ceea ce determină esența. Restul, ceea ce contravine acestui obiectiv, este considerat abuz, accident. Această legătură între intenție și esență este evidentă în acest pasaj din Bossuet:

> Veți considera bizar poate că fac elogii atât de mari îngerilor rebeli și dezertori; dar amintiți-vă, vă rog, că vorbesc despre natura lor și nu despre malițiozitatea lor; despre cum i-a făcut Dumnezeu și nu despre ceea ce s-au făcut ei înșiși[2].

Uzajul normal este conform esenței; abuzul trebuie separat de aceasta, cu riscul de a o modifica profund. Totodată, atâta timp cât se utilizează termenul „abuz", înseamnă că se dorește păstrarea esenței, că dezbaterea nu se referă la ea. Dacă liberalii, partizani ai capitalismului, sunt totuși în favoarea controlului beneficiilor, vor spune că este pentru a corecta unul dintre abuzurile capitalismului, pentru a menține o structură economică esențialmente sănătoasă. Socialiștii vor susține chiar această măsură pentru a juca renghiuri capitalismului care produce, pur și simplu prin funcționarea lui, inegalități revoltătoare. Dimpotrivă, liberalul, adversar al măsurii, va spune că ea riscă să modifice profund structura regimului; comunismul, adversar al aceleiași măsuri, va spune că nu este vorba decât de o măsură iluzorie, că nu este decât un paliativ care nu modifică cu nimic esențialul regimului. Cine are dreptate, în aceste circumstanțe? Este greu de spus fără

---

[1] BENTHAM, *Opere*: *Tratat despre sofismele politice*, pp. 479-480.

[2] BOSSUET, *Sermons*: *Premier sermon sur les démons*, p. 6.

a avea o idee precisă despre ceea ce este esența capitalismului, fiecare concepând această noțiune în așa fel încât să-și justifice propriul punct de vedere: ceea ce se consideră, în mod tradițional, a fi judecăți de valoare, determină structuri conceptuale care permit să se precizeze sensul și efectul a ceea ce numim judecăți de fapt. Când revoluția și reforma sunt caracterizate nu prin mijloacele folosite, ci prin amploarea schimbărilor unui sistem, se poate repeta aceeași discuție: ea se va referi la esența sistemului modificat.

Să adăugăm că, în planul cunoașterii, noțiunii de abuz îi corespunde cea de „deformare". Astfel, după părerea lui Chester Bowles, indienii au o vedere deformată despre capitalism[1]. Această idee este legată, de altfel, nu numai de cea de abuz, dar și de cea de carență.

La fel ca și abuzul, carența nu poate fi invocată decât dacă avem o noțiune, vagă sau precisă, despre esența în raport cu care se determină ea. Criteriul care permite să dovedim această carență este în totalitate subordonat concepției pe care ne-o formăm despre esență. Am găsi, spre exemplu, o aplicație curioasă a ideii de carență în descrierile pe care psihanaliza le face femeii: caracterele acesteia sunt interpretate ca reacții la carența de organe genitale externe, ceea ce implică faptul că bărbatul este considerat reprezentantul esenței[2].

Carența, mai mult decât negarea de care poate fi apropiată, este caracteristică pentru argumentarea asupra valorilor, asupra a ceea ce trebuie făcut. Noțiunea de *carență* nu se poate reduce, precum negația, la niște caractere formale, reversibile și statice, căci ea se definește în raport cu o normă, fie că este vorba despre normal, fie despre ideal. Ea corespunde la ceea ce J.-P. Sartre numește negație internă, prin opoziție cu negarea externă.

> Prin negație internă, scrie el, înțelegem o astfel de relație între două ființe încât cea care este negată de cealaltă o califică pe cealaltă prin însăși absența sa, în inima esenței sale[3].

---

[1] Chester BOWLES, *Ambassador's Report*, p. 106.

[2] Cf. Viola KLEIN, *The feminine character. History of an Ideology*, pp. 72, 83.

[3] J.-P. SARTRE, *L'être et le neant*, p. 72. (Ed. rom.: Editura Paralela 45, Pitești, 2004, p. 256; *n.t.*)

Atunci când esența este considerată ca neputând fi, în nici un caz, modificată, carența, percepută ca o decepție, poate sugera că acest gol va fi umplut; se va pretexta, pentru a pretinde că există, ceva de așteptat:

> (...) el vede bine că nu este posibil ca natura noastră, singura pe care Dumnezeu a făcut-o după asemănarea sa, să fie singura pe care el o lasă la voia întâmplării; astfel, convins prin rațiune că trebuie să existe ordine printre oameni și văzând prin experiență că ea nu este încă stabilită, conchide în mod necesar că omul are ceva de așteptat[1].

Ceea ce este *în plus* se definește de asemenea în raport cu esența, fie în raport cu esența determinată, fie în raport cu o esență oarecare; ceea ce este în plus, în acest ultim sens, neputând fi explicat prin nici o structură, prin nici un ordin, nu va avea nici greutate, nici semnificație:

> Conștiința există ca un copac, ca un mănunchi de iarbă. Dormitează, se plictisește. (...) Iată sensul existenței: conștiința faptului că e de prisos[2].

Tehnicile de a sugera că există carență sau că există ceva în plus vor fi foarte diverse. Una dintre ele va fi urarea: aceasta va putea devaloriza persoana căreia îi este adresată, evocând o esență căreia nu i s-ar conforma. Cea mai sigură parare, spune Sterne, este următoarea:

> (...) cel atacat de doritor să sară pe dată în picioare și să-i dorească acestuia ceva în schimb cam de aceeași croială[3].

Uneori, simpla calificare, evocând esența, poate da de înțeles cât de mult se îndepărtează realitatea de ea: se va evidenția astfel o imperfecțiune care, fără acest element de referință, ar trece probabil neobservată. Antoniu îl va prezenta pe Brutus drept prieten al lui Cezar, cu scopul de a arăta cât de mult s-a înșelat în legătură cu ceea ce este esența prieteniei[4]. Alteori, modurile de exprimare vor fi utilizate

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la Providence*, p. 208.

[2] J.-P. SARTRE, *La nausée*, p. 213. (Ed. rom.: RAO, Buc., 2004, p. 218.).

[3] STERNE, *Viața și opiniunile lui Tristram Shandy*, cartea III, cap. I, p. 135. (Ed.-rom.: Polirom, Iași, 2004, p. 139.)

[4] SHAKESPEARE, *Iuliu Cezar*, actul III, sc. II. (Ed. rom.: Univers, București, 1986, p. 52.)

pentru a sugera carența: un stil pasionat va putea da de înțeles că scena descrisă este prea puțin pasională.

Regăsim aceste tehnici în *aluzie* și în *ironie*, prima referindu-se implicit, cea de-a doua explicit la esența care servește drept criteriu de devalorizare.

Pentru a încheia acest paragraf printr-o remarcă ce va întări concepția noastră conform căreia diversele legături de coexistență rezultă din generalizarea sau mai curând din transpunerea raportului act-persoană, vom observa că cele două categorii de esență și de persoană pot servi la interpretarea aceloraşi fenomene. De fiecare dată când sunt utilizate în special argumentele carenței, noțiunea de esență este cea aplicată, chiar și persoanei. Dimpotrivă, de fiecare dată când dorim ca un grup, o esență să devină stabile, concrete, ne vom servi de *personificare*. Această figură argumentativă permite stabilizarea contururilor grupului, reafirmarea coeziunii lui. Ea poate fi aplicată și unor trăsături ale individului, ca în această frază a lui Demostene:

> Acum Filip a biruit nepăsarea și lipsa voastră de prevedere, dar el nu a biruit și cetatea[1].

Avem aici două feluri de personificare, pe de o parte cea a nepăsării și a lipsei de prevedere, pe de altă parte, cea a cetății. Prima este o tehnică de ruptură; ea are ca efect izolarea defectelor pe care le-au arătat cetățenii Atenei, făcând din ele existențe distincte, de a-i pune prin aceasta pe cetățeni la adăpost de efectul prea devalorizator al actelor lor și de a permite ca ei să se considere, în ciuda acestor tare temporare, membrii cetății nesupuse. Personificarea acesteia, pe de altă parte, îi consolidează importanța în calitate de grup, mai stabil decât indivizii care nu sunt decât manifestarea ei și în mod clar opusă accidentelor și vicisitudinilor, pe care le cauzează evenimentele.

Personificarea va fi adesea subliniată prin folosirea altor figuri. Prin *apostrofă* ne vom adresa celui care este personificat și care a devenit astfel capabil să fie luat drept auditor; prin *prozopopee* se va face din el un subiect perorant și activ.

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Filipica a treia*, § 5. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, București, 1969; *n.t.*)

§ 75. Legătura simbolică

Considerăm util să apropiem legătura simbolică de legăturile de coexistență. Într-adevăr, simbolul, pentru noi, se distinge de semn, pentru că nu este pur convențional; dacă are o semnificație și o valoare reprezentativă, această semnificație și această valoare provin din faptul că pare să existe, între simbol și ceea ce evocă el, un raport pe care, în absența unui termen mai bun, îl vom denumi raport de *participare*. Natura cvasi magică, în orice caz irațională, a acestui raport este cea care deosebește legătura simbolică de celelalte legături, atât de succesiune, cât și de coexistență. La fel ca și acestea, legătura simbolică este privită ca făcând parte din real, dar ea nu se referă la o structură definită de cel din urmă. Prin faptul că, foarte adesea, simbolul și simbolizatul nu fac parte din ceea ce, de altfel, este considerat drept un același strat al realității, drept un același domeniu, relația lor ar putea fi considerată analogică; dar s-ar distruge, prin chiar acest fapt, ceea ce este impresionant în legătura simbolică, deoarece pentru ca ea să-și joace rolul, trebuie ca simbolul și simbolizatul să fie integrați într-o realitate mitică sau speculativă, în care ei participă unul la celălalt[1]. În această nouă realitate, există o legătură de coexistență între elementele relației simbolice, chiar și atunci când, de fapt, simbolul este separat de simbolizat printr-un interval temporal.

Așa stau lucrurile atunci când anumite persoane și anumite evenimente sunt tratate ca „figură" a altor persoane și a altor evenimente. Între Adam, sau Isaac, sau Iosif, și Hristos, pentru care ei sunt considerați drept prefigură, nu există legătură de succesiune în modul cauzal, ci un raport indefinibil de coexistență, o participare care s-ar situa în concepția divină despre real.

Legătura simbolică antrenează transferuri între simbol și simbolizat. Atunci când crucea, drapelul, persoana regală sunt considerate simboluri ale creștinismului, ale patriei, ale statului, aceste realități suscită o dragoste sau o ură, o venerație sau un dispreț care ar fi de neînțeles și ridicole dacă nu s-ar ataşa caracterului lor reprezentativ o

---

[1] După Cassirer, în viziunea mitică, partea care se identifică cu întregul, simbolul și simbolizatul, nu pot fi deosebite. Cf. E. CASSIRER, *The philosophy of symbolic forms*, vol. II: *Mythical thought*.

legătură de participare. Acesta este indispensabil pentru a suscita fervoarea patriotică sau religioasă[1]. Ceremoniile de comuniune impun, într-adevăr, un suport material asupra căruia să se poată concentra emoția, pe care ideea abstractă singură ar putea-o mai greu suscita și întreține. Această legătură între suport și lucrul pe care îl reprezintă nu este furnizată de o legătură admisă de toți, adică obiectivă, ci de o legătură pe care o recunosc numai membrii grupului: credința în aceste structuri de participare este, ea însăși, un aspect al comuniunii dintre ei.

Constatarea acestor legături imateriale, a acestor armonii și solidarități invizibile, caracterizează o concepție poetică sau religioasă, într-un cuvânt, romantică, a universului. Autorii romantici aveau, se știe, o anumită predilecție de a descrie evenimentele în așa fel încât emoțiile umane și mediul fizic păreau că participă unul la celălalt. Chiar și un autor atât de realist precum Balzac nu a scăpat de această viziune romantică a lucrurilor, după cum o dovedește acest portret al doamnei Vauquer, din *Le père Goriot*:

> Fața-i bătrâioară și bucălată, din mijlocul căreia nasul îi iese ca un plisc de papagal, mâinile mici și grăsulii, trupul durdulliu ca de țârcovnic, sânii revărsați, care tremură la fiecare pas – toate se potrivesc de minune cu această sală, unde mizeria se prelinge ca igrasia pe pereți, unde s-a cuibărit specula și al cărei aer dospit și plin de miasme e respirat de doamna Vauquer fără nici o scârbă. Chipu-i rece ca întâia brumă de toamnă, ochii împresurați de zbârcituri, cu expresia lor care trece de la surâsul profesional al dansatoarei la posaca încruntare a cămătarului, pe scurt, întreaga ei făptură te lămurește asupra pensiunii, după cum pensiunea te lămurește asupra persoanei sale. Temnița nu merge fără temnicer; una fără alta nu pot fi închipuite[2].

Să notăm că există adesea pentru orator o mare libertate de alegere în ceea ce privește legăturile utilizate. Astfel, faptul că totul pare a arăta că în *Divina Comedia* sufletele de pe lumea aceasta sunt considerate imaginea a ceea ce vor fi ele pe lumea cealaltă[3] este o

---

[1] Harold D. LASSWELL, *Language of politics*, Introduction, p. 11.

[2] Citat de AUERBACH, *Mimesis*, p. 416. Cf. E. POE, *Prăbușirea casei Usher*; VILLIERS DE L'ISLE ADAM, *L'intersigne*. (Cf. BALZAC, *Moș Goriot*, traducere de Cezar Petrescu, Univers, București, 1985.)

[3] Cf. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 183 la 196.

manieră de a concepe raportul dintre viața prezentă și viața viitoare, raport care este departe de a se impune. În cazul lui Balzac, pentru a interpreta raporturile dintre individ și mediu, ar fi putut fi invocate legături precise: legături cauzale, legături act-esență. Dar numai într-un cadru prezentat, prin simplă descriere sau justificare, ca unitar, când o legătură de participare este postulată între persoane și mediu, cel mai mic eveniment poate lua o valoare simbolică.

Actele simbolice vor juca un cu totul alt rol și vor avea o cu totul altă semnificație decât cele care nu sunt astfel: ele reacționează într-un mod mai violent asupra ființelor solidare cu ele, care sunt responsabile de ele. Tehnicile de ruptură sau de frânare între act și persoană nu vor putea fi utilizate atunci când actul este considerat simbolic, pentru că aceste tehnici implică o anumită raționalitate.

Este necesar deci, în argumentare, să se știe în ce măsură un lucru, și tot ceea ce îl atinge, este înzestrat cu această natură simbolică. Or, există mijlocul, dat fiind caracterul nedeterminat și nedefinit în mod obiectiv al legăturii simbolice, de a conferi oricărui lucru, oricărui act, oricărui eveniment, o valoare simbolică și de a-i modifica, prin aceasta, semnificația și importanța. Aspectul simbolic al unui act va fi admis cu atât mai ușor, cu cât orice altă interpretare va fi mai puțin plauzibilă.

Unele indicii pot deveni simbolice pentru o situație, pentru un mod de viață, pentru o clasă socială, precum faptul de a poseda o mașină de o anumită marcă, sau precum faptul de a purta un joben. Tot așa, dacă un individ, membru al unui grup, a devenit simbolul acestuia din urmă, comportamentul lui va fi considerat ca mai important, pentru că este mai reprezentativ decât cel al altor membri ai aceluiași grup. Acest individ simbolic, care reprezintă grupul, va fi uneori ales să joace acest rol: când pentru că este cel mai bun într-un anumit domeniu, precum campionul de box, spre exemplu, când pentru că este un individ de rând, pe care nimic nu-l distinge, nici măcar numele său, precum soldatul necunoscut.

Cel care este purtătorul de cuvânt al grupului este, chiar prin aceasta, admis ca reprezentativ. A te considera, sau a fi considerat, drept simbol al grupului este un fapt care poate exercita o influență determinantă asupra conduitei. Orice recurgere, în argumentare, la

noțiunea de onoare se leagă de ideea că individul este simbolul unui grup. Onoarea variază odată cu grupul și presupune, de altfel, o anumită superioritate a acestuia. Dacă vorbim despre onoarea persoanei, luăm persoana ca reprezentant simbolic al grupului oamenilor. Jurământul pe onoare nu se referă la valoarea individului, ci la relația sa simbolică cu grupul.

Conduita unui individ poate dezonora grupul; dacă ea îl dezonorează și pe individ, este pentru că ea antrenează excluderea lui din grup și, în ultimă instanță, chiar și din rândul oamenilor. Este considerat un ciumat, de a cărui contaminare simbolică ne temem. Aceasta se va traduce din punct de vedere juridic prin moarte civilă; în anumite cazuri presiunea morală va împinge la suicid.

Recurgerea la simbol poate juca un rol excepțional atât în prezentarea premiselor, cât și în ansamblul argumentării. Tot ceea ce privește simbolul este presupus a se referi la simbolizat. Și, cu toate că raportul dintre simbol și simbolizat nu este strict reversibil[1] - dar avem aici un caracter pe care l-am observat în toate legăturile, cu excepția câtorva legături formale ale argumentării cvasi logice -, simbolul se modifică prin folosirea lui ca simbol. Oricare ar fi geneza legăturii simbolice, admisă în general, între leu și curaj, fiecare nou uzaj al acestei legături, în argumentare, conferă leului anumite caractere și o anumită valoare legate de curaj.

Simbolul este în general mai concret, mai suplu decât simbolizatul, ceea ce va permite concentrarea în atitudinea privind simbolul - precum faptul de a saluta drapelul - a unei atitudini privind simbolizatul care ar cere, pentru a fi înțeleasă, lungi dezvoltări. Tehnica țapului ispășitor simplifică comportamentele, prin utilizarea raportului simbolic de participare între individ și grup.

Simbolul este nu numai mai suplu, dar el se poate impune cu o prezență pe care nu ar avea-o simbolizatul: drapelul pe care-l vedem, sau pe care-l descriem, poate flutura, plesni în vânt, se poate arbora. Simbolul, în ciuda legăturilor de participare, păstrează o anumită individualitate care permite manipulările cele mai variate. „Nu mai

[1] Cf. Silvio CECCATO, Divagazioni di animal semioticum, *Sigma*, 4-5, 1947.

există Pirinei" nu evocă numai o idee politică, ci şi tensiunile, pericolele unei frontiere, totalitatea eforturilor necesare pentru a o anihila.

Orice simbol poate fi utilizat ca semn şi poate servi drept mijloc de comunicare, cu condiţia ca el să se integreze într-un limbaj înţeles de auditori. Dar legătura simbolică nefiind nici convenţională, nici bazată pe o structură a realului universal cunoscută şi admisă, semnificaţia unui simbolism poate fi rezervată doar iniţiaţilor, pentru alţii putând rămâne total incomprehensibilă; ceea ce era simbol îşi va pierde complet caracterul de simbol dacă această iniţiere lipseşte.

Este posibil totuşi ca, după ce îşi vor fi pierdut aspectul lor simbolic, anumite realităţi să continue a fi utilizate ca semne, ca mijloace de comunicare pur convenţionale. Ele vor fi, ca să ne exprimăm astfel, desacralizate şi vor juca atunci un rol complet diferit în viaţa spirituală. Simbolul devenit semn desemnează într-un mod mai adecvat obiectul semnificat decât o făcea anterior, este mai bine adaptat la nevoile comunicării, pentru că a pierdut unele dintre aspectele care îi erau proprii, care îi confereau o realitate independentă de cea a simbolizatului; dar acest avantaj al simbolului devenit semn este compensat de faptul că acţiunea asupra semnului nu mai antrenează acţiunea asupra semnificatului.

Să nu uităm totuşi că, asemenea oricărei legături, legătura simbolică se poate aplica discursului însuşi. Că are sau nu o origine simbolică, semnul verbal poate fi considerat ca având o legătură magică cu semnificatul: discursul acţionează asupra a ceea ce enunţă. Pe de altă parte, acţiunea asupra semnului va putea simboliza acţiunea asupra semnificatului: precum cutare neglijenţă în pronunţarea unui substantiv propriu, suprimarea unor terminaţii, înlocuirea unor consoane cu altele, tot atâtea acţiuni care pot interveni în mod indirect, voluntar sau nu, asupra concepţiei pe care auditorul şi-o face despre semnificat.

Precaritatea legăturii simbolice, adăugată puterii sale evocatoare şi forţei sale emotive, ţine fără îndoială de faptul că ea nu este deloc supusă justificării. Simbolurile exercită o acţiune incontestabilă asupra celor care recunosc legătura simbolică, dar nu au nici o acţiune asupra celorlalţi: ele sunt caracteristice unei culturi particulare, dar nu pot servi pentru auditoriul universal, ceea ce confirmă aspectul lor irațional.

Totuşi, dacă legăturile simbolice sunt extrem de variate, dacă ele sunt precare şi particulare, existenţa însăşi a simbolurilor şi importanţa care le este acordată nu sunt aşa. Valoarea simbolică *in abstracto* poate constitui deci, contrar simbolurilor particulare, obiectul unei argumentări raţionale, al unei argumentări care tinde către universal. La fel se întâmplă şi cu ceea ce priveşte orice argumentare care cere să nu se neglijeze, să nu se subestimeze legăturile simbolice proprii anumitor medii, când ne adresăm lor: ceea ce se cere, în acest caz, este pur şi simplu respectul unui fapt, care este rolul jucat de simbolurile determinate într-o anumită societate.

Figurile de substituire, *metonimia şi sinecdoca*, au fost, în funcţie de autori, descrise şi definite în mod divers[1].

Ceea ce ni se pare că merită atenţie, în aceeaşi măsură ca raportul structural dintre termenii înlocuiţi unul cu altul, este de a vedea dacă există între ei o legătură reală şi care este aceea. Pe acest plan, între figurile de substituire va apărea o distincţie importantă.

E o legătură simbolică, se pare, în această metonimie luată de la Fléchier de către Dumarsais:

> Acest om [Macabeul] (...) care îl bucura pe Iacob cu virtuţile sale şi cu faptele lui de vitejie[2].

„Iacob" pentru a desemna poporul evreu, „John Bull" pentru a desemna Anglia, „cămăşile negre" pentru a-i desemna pe fascişti sunt tot atâtea simboluri. La fel „sceptrul" pentru autoritatea regală, „pălăria" pentru cardinalat, „Marte" pentru război, şi poate chiar „sticla" pentru vin, „un persan" pentru un covor provenit din Persia şi „un filip" pentru o monedă cu efigia lui Filip.

În sinecdoci, precum „pânză" pentru vapor, „muritori" pentru oameni, vom vedea, dimpotrivă, că termenul substituit nu mai este unit cu cel pe care îl înlocuieşte printr-o legătură simbolică, ci că marchează un aspect caracteristic obiectului desemnat: când pentru că este o parte

---

[1] Cf. în special BARON, *De la Rhétorique*, pp. 341 la 345; Cl.-L. ESTÈVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, pp. 223-225.

[2] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 53. Cf. FLÉCHIER, *Oraison funèbre de Turenne*, p. 4.

din el, suficientă pentru a-l recunoaşte (pânza); când pentru că este genul acestuia, dar un gen care permite caracterizarea lui în modul cel mai pertinent (muritorii prin opoziţie cu zeii).

Este de la sine înţeles că, dacă suntem atenţi mai ales la legătura dintre termeni, vom putea adesea ezita între interpretarea ca metonimie sau ca sinecdocă. Să notăm numai că, dacă toate figurile sunt supuse unor convenienţe culturale (am fi ridicoli, pretinde Dumarsais, dacă am spune că o armată navală era compusă dintr-o sută de catarge)[1], figurile bazate pe legătura simbolică sunt cele mai precare – cu excepţia cazului în care devin semne şi îşi pierd caracterul de figură.

§ 76. Argumentul dublei ierarhii aplicat legăturilor de succesiune şi de coexistenţă

Ierarhiile, ca şi valorile, fac parte din acordurile care servesc drept premise discursului; dar putem, de asemenea, argumenta în legătură cu ele, ne putem pune întrebarea dacă o ierarhie este întemeiată, unde să situăm vreunul din termenii ei, putem arăta că cutare termen ar trebui să ocupe cutare loc mai degrabă decât un altul.

Diverse argumente vor putea fi utilizate în acest scop. Totodată, cel mai adesea ne vom baza pe o corelare între termenii ierarhiei discutate şi cei ai unei ierarhii admise: vom recurge la ceea ce noi numim argument al dublei ierarhii. Uneori, chiar ierarhiile sunt prezentate ca fiind legate în aşa fel, încât una dintre ele serveşte drept criteriu sau drept definiţie celeilalte. Când auzim afirmându-se că cutare om este mai puternic decât celălalt, pentru că ridică greutăţi mai mari, nu ştim întotdeauna dacă această ultimă ierarhie serveşte drept fundament sau drept criteriu celei dintâi.

Argumentul dublei ierarhii este adesea implicit. Într-adevăr, în spatele oricărei ierarhii se vede profilându-se o altă ierarhie; acest recurs este natural şi se produce în mod spontan pentru că ne dăm seama că tocmai în acest fel va încerca interlocutorul, fără îndoială, să-şi susţină afirmaţia. Până într-atât, încât meditaţia asupra ierarhiilor duce adesea la negarea faptului că ar putea exista ierarhii simple. Trebuie să

[1] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 85.

ne ferim să credem totuşi că ierarhia pe care interlocutorul ar utiliza-o ca justificare este în mod necesar cea la care ne gândim. Când ne întrebăm de ce cutare informaţie apare sub un titlu mai mare decât o alta, s-ar putea spune că ea este mai importantă, mai interesantă, mai surprinzătoare, dar se vede că ierarhia care ar trebui să o întemeieze pe cea a titlurilor rămâne implicită şi vagă.

Dubla ierarhie exprimă în mod normal o idee de proporţionalitate, directă sau inversă, sau cel puţin o legătură termen la termen. Totodată, în multe cazuri, legătura se reduce, când este examinată de aproape, la ideea unei corelări statistice, în care termenii ierarhizaţi ai uneia dintre suite sunt legaţi de o medie a termenilor aparţinând celeilalte. Este cazul, spre exemplu, când apreciem talia a doi oameni după lungimea probabilă a membrelor lor.

Dar este de la sine înţeles că numeroase ierarhii nu pot fi nici descrise, nici întemeiate cu ajutorul unor elemente omogene, cuantificabile sau măsurabile. Or, tocmai atunci când ne aflăm în faţa unor ierarhii calitative, neputând fi înlocuită cu măsurarea sau calculul, argumentarea joacă cel mai mare rol, iar pentru a susţine aceste ierarhii, vom recurge la altele, adesea împrumutate din lumea fizică. Ne vom servi, spre exemplu, de noţiuni de adâncime, de înălţime, de mărime, de consistenţă.

Ierarhia cantitativă care pare că o subîntinde pe cealaltă este probabil reglată ea însăşi de o ierarhie de valori; astfel, atunci când Sfântul Anselm a tras concluzia că libertatea de a nu putea păcătui este mai mare decât libertatea de a putea sau a nu putea păcătui, ierarhia de intensitate derivă din aceea că noi atribuim o mai mare valoare primei libertăţi[1]. Unele maxime, precum „cine poate cel mai mult poate cel mai puţin", care desfăşoară o argumentare cvasi logică – includerea părţii în întreg –, nu pot fi justificate sau aplicate decât prin recurgerea la ierarhii duble din care majoritatea sunt, în ciuda aparenţelor, calitative.

La drept vorbind, puţin contează, pentru uzajul lor, geneza multora dintre aceste ierarhii duble. Vom face totuşi, pentru a le justifica folosirea, un efort pentru a descoperi, între cele două ierarhii, un raport bazat pe real, prin recurgerea la noţiunea de simbol, în special. Sau ne

[1] Sf. ANSELM, *De libero arbitrio*, cap. I, *Patrol. latine*, t. CLVIII, col. 490 C-491 A.

vom strădui să vedem între cele două serii o legătură şi mai strânsă, cele două neformând decât o aceeaşi realitate: astfel, pentru Cassirer, referinţele spaţiale sunt o formă indispensabilă constituirii obiectelor de gândire[1]; pentru mulţi dintre contemporani, precum Sartre, Merleau-Ponty, Minkowski, calităţile morale şi calităţile fizice au una şi aceeaşi rădăcină de semnificaţie[2], iar când Gabriel Marcel afirmă că viaţa credinciosului este superioară celei a necredinciosului pentru că este mai plină, el subliniază explicit că această expresie trebuie luată cu sensul de plenitudine „metafizică"[3], excluzând astfel, din principiu, orice referire fie la un recipient mai mult sau mai puţin plin, fie la o materie mai mult sau mai puţin densă.

Toate legăturile întemeiate pe structura realului, fie că sunt de succesiune, fie de coexistenţă, vor putea servi la legarea a două ierarhii, una de cealaltă, şi la întemeierea argumentului dublei ierarhii.

Relaţia de la cauză la efect este cea care va permite ierarhizarea variaţiilor de volum ale unui corp în funcţie de variaţia temperaturii. Invers, o ierarhie a scopurilor ne poate ajuta la stabilirea unei ierarhii a mijloacelor, conform remarcii lui Aristotel:

> Din doi factori producători, este mai bun acel al cărui scop este mai bun[4].

O fiinţă raţională nu se poate conforma acestei duble ierarhii. De aici, forţa argumentului lui Leibniz, luat din Evanghelie:

> (...) îngrijindu-se de păsărele, el [Dumnezeu] nu va neglija făpturile înzestrate cu raţiune, care îi sunt infinit mai dragi...[1]

---

[1] E. CASSIRER, *The philosophy of symbolic forms*, vol. I, p. 199.

[2] J.-P. SARTRE, *Fiinţa şi neantul*, pp. 695-696; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 329; E. MINKOWSKI, *Le langage et le vécu*, în vol. *Semantica* din *Archivio di Filosofia*, 1955, pp. 358, 362.

[3] G. MARCEL, *Le monde cassé* şi *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 259.

[4] ARISTOTEL, *Topica*, cartea III, cap. 1, 116 *b*. (Ed. rom.: IRI, Bucureşti, 1998, p. 365; *n.t.*)

Bossuet se serveşte de acelaşi argument în predicile sale:

> Voi v-aţi depăşit de atâtea ori pe voi înşivă pentru a servi ambiţiei şi bogăţiei, depăşiţi-vă câteodată pentru a-i servi lui Dumnezeu şi raţiunii[2].

El îl utilizează în altă parte invocând o ierarhie a scopurilor bazată ea însăşi nu pe valoarea lor proprie, ci pe uşurinţa în a le atinge:

> Dacă el [demonul] se învârtoşează cu atâta fermitate împotriva lui Dumnezeu, deşi ştie că toate eforturile sale vor fi inutile, ce nu va întreprinde el împotriva noastră, a căror slăbiciune ne-a încercat-o atât de des[3]?

Acest argument este de acelaşi ordin ca locul lui Aristotel:

> Iar dintre două mijloace, [este preferabil] acel care se află mai aproape de scop[4].

Mai des decât pe legăturile de succesiune, dubla ierarhie se întemeiază pe legăturile de coexistenţă. Aşa se face că ierarhia persoanelor antrenează o ierarhizare a sentimentelor lor, a acţiunilor lor, a tot ceea ce emană de la ele. Este ceea ce exprimă acest loc al lui Aristotel:

> Preferabile sunt însuşirile mai bune şi mai vrednice; bunăoară, preferabil este ceea ce are Zeul faţă de ceea ce are omul, ceea ce are sufletul faţă de ceea ce are corpul[5].

Celebra replică a Antigonei nu constituie decât o aplicaţie în acest sens:

> Iar eu porunca ta/N-o socotesc atât de tare-ncât pe om
> Să-l fac-a-nfrânge chiar şi legile zeieşti[6].

---

[1] LEIBNIZ, *Disertaţie metafizică*, XXXVII, p. 463. (Ed. rom.: Humanitas, Bucureşti, 1996, XXXVII, p. 89; *n.t.*)

[2] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur l'éficacité de la pénitence*, p. 567.

[3] *Ibid.*, vol. II: *Premier sermon sur les démons*, p. 16.

[4] ARISTOTEL, *Topica*, cartea III, cap. 1, 116 *b*. (Ed. rom.: IRI, Bucureşti, 1998, p. 365; *n.t.*)

[5] *Ibid.*

[6] SOFOCLE, *Antigone*, trad. de Lecomte de Lisle, p. 249. (Ed. rom.: Editura Garamond internaţional, Bucureşti, 2002, p. 37; *n.t.*)

Atitudinea Antigonei este legitimă, atitudinea opusă este ridicolă:

> E amuzant să constatăm că există oameni în lume care, renunţând la legile lui Dumnezeu şi ale naturii, şi-au făcut ei legi cărora li se supun cu exactitate, cum ar fi adepţii lui Mahomed, hoţii, ereticii etc.[1]

Toată această argumentare, pentru a fi eficientă, presupune evident un acord prealabil asupra ierarhiei persoanelor. Când Iphicrates, care l-a întrebat pe Aristofon dacă ar preda vase pentru bani, după răspunsul negativ al acestuia exclamă:

> Tu, Aristophon fiind, nu le-ai preda, în schimb eu, fiindcă sunt Iphicrates, le-aş fi predat?[2],

acest argument nu are valoare decât pentru cel care nu se îndoieşte de superioritatea morală a lui Iphicrates.

Argumentarea prin dublă ierarhie primeşte la Aristotel câteva aplicaţii curioase, bazate pe raporturile care există, în metafizica sa, între o esenţă şi încarnările sale. El nu va ezita să spună că:

> Dacă A este, obligatoriu, mai bun decât B, cel mai bun dintre lucrurile conţinute în A este mai bun decât cel mai bun dintre cele conţinute în B: spre exemplu, dacă omul este mai bun decât calul, cel mai bun om va fi, de asemenea, mai bun decât cel mai bun cal

şi invers:

> (...) dacă omul cel mai bun este mai bun decât cel mai bun cal, şi omul este mai bun, în chip absolut, decât calul[3].

El va raţiona în acelaşi fel despre înălţimea bărbaţilor şi a femeilor[4], admiţând implicit că dispersia, în sens statistic, în diferitele grupuri rămâne întotdeauna aceeaşi.

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 898 (393 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 308; *n.t.*)

[2] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 23, 1398 *a*. (Ed. rom.: Ed. IRI, Bucureşti, 2004, p. 271; *n.t.*)

[3] ARISTOTEL, *Topica*, cartea III, cap. 2, 117 *b*. (Ed. rom.: p. 369; *n.t.*)

[4] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea I, cap. 7, 1363 *b*,. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2004,p. 125; *n.t.*)

De altfel, şi în biologia contemporană relaţia de coexistenţă, mai degrabă decât relaţia cauzală, subîntinde raporturile dintre ierarhii ale diferitelor caractere la un acelaşi individ - spre exemplu înălţime şi greutate - sau chiar între ierarhii ale speciilor şi ierarhia unui caracter dat - spre exemplu, locul în linia evolutivă şi greutatea creierului.

Dublele ierarhii sunt adesea utilizate pentru a extrapola una dintre ierarhii:

> Dacă barbarilor le place să trăiască de pe o zi pe alta, obiectivele noastre trebuie să aibă în vedere eternitatea secolelor[1].

Este totuşi greu de spus dacă extrapolarea nu priveşte strict decât una dintre ierarhii. Durata de prevăzut este extrapolată până la a acoperi eternitatea, dar omul nu este oare şi el împins, în acest caz, dincolo de condiţia lui? Faptul că extrapolarea ar putea privi ambele ierarhii reiese foarte bine din exemplul următor:

> Conştiinţa este în general captivă în corp; ea este concentrată în centrele creierului, al inimii şi al buricului (mental, emotiv şi senzorial). Când simţiţi că ea sau ceva din ea se ridică şi se fixează deasupra capului, (...) acesta este mentalul din voi care ia aici contact cu ceva superior mentalului obişnuit[2].

Extrapolarea poate consta şi în a trece de la gradele pozitive la gradele negative ale unei calităţi sau ale unei situaţii şi invers. Se pare că argumentul dublei ierarhii este cel care formează baza a ceea ce anticii numeau „argumentul contrariilor" şi din care iată două exemple:

> Faptul de a fi cumpătat est bun; căci faptul de a fi necumpătat este dăunător. (...) Dacă războiul este responsabil de nenorocirile prezente, acestea trebuie îndreptate cu ajutorul păcii[3].

Aceste argumente, a căror analiză în funcţie de subiecte şi predicate pare artificială şi suspectă, se justifică dacă se admite o dublă

---

[1] CICERO, *De Oratore*, cartea II, § 169.

[2] Shrî AUROBINDO, *Ghidul yoga*, p. 90.

[3] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 23, 1397 a; cf. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. X, § 73. (Ed. rom.: IRI, Buc., 2004, p. 267. Traducere de Maria-Cristina Andrieş; *n.t.*)

ierarhie care să se extindă asupra gradelor negative ca şi pozitive ale unei calităţi sau ale unei situaţii, menţiunea de termeni opuşi nefiind decât o facilitate lingvistică, menită să indice, cu aproximaţie, poziţia respectivă a termenilor.

Argumentul dublei ierarhii permite sprijinirea unei ierarhii contestate pe o ierarhie admisă; el aduce prin aceasta cele mai mari servicii când este vorba de a justifica reguli de conduită. Ceea ce este preferabil trebuind să fie preferat, determinarea acestuia ne dictează comportamentul. Dacă unele legi sunt preferabile altora, lor trebuie să ne supunem şi nu altora; dacă unele virtuţi sunt în mod obiectiv superioare, trebuie să ne străduim să le dobândim în timpul vieţii. Prin intermediul unor duble ierarhii ajung consideraţiile metafizice să-i furnizeze eticii un fundament, ca în acest exemplu caracteristic pentru Plotin:

> Aşadar, fiindcă cel pe care îl căutăm este unu, iar noi examinăm principiul tuturor, binele şi cel prim, nu trebuie să ne îndepărtăm de cele din jurul celor prime, căzând până la ultimele dintre toate, ci, îndreptându-ne spre cele prime, să ne îndepărtăm de cele sensibile, care sunt ultimele (...)[1].

Unei ierarhii ontologice îi va corespunde o ierarhie etică a conduitelor.

Printr-o contra-lovitură destul de uşor de înţeles, dacă nu eşti dispus să admiţi reguli de conduită care rezultă din admiterea unei duble ierarhii, aceasta va fi ea însăşi ruinată. Este sensul remarcii lui Ificrate care le spune celor care doreau să-l constrângă la liturghii pe fiul său, prea tânăr, dar înalt pentru vârsta lui:

> Dacă îi consideră pe cei înalţi dintre copii adulţii, atunci vor declara prin vot că cei scunzi dintre adulţi sunt copii[2].

Se vede, prin acest exemplu, că argumentarea prin dubla ierarhie este uneori utilizată pentru a conduce la ridicol; se arată că enunţurile adversarului implică o dublă ierarhie inadmisibilă.

---

[1] PLOTIN, *Enneade*, VI, 9, § 3. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2007, p. 411; *n.t.*)
[2] ARISTOREL, *Retorica*, II, cap. 23, 1399 *a*. (Ed. rom.: p. 277; *n.t.*)

Respingerea unei duble ierarhii se face, fie contestând una dintre ierarhii, fie contestând legătura stabilită între ele – ceea ce presupune o schimbare în concepția despre real care a fost propusă –, fie arătând că o altă dublă ierarhie vine să combată efectele celei dintâi. Dimpotrivă, acceptarea unei duble ierarhii confirmă în general structura realului care a fost invocată pentru a uni cele două serii.

În această privință, listele de prezență și de absență, care ar putea fi considerate drept un caz particular de duble ierarhii limitate la gradul 0 și 1, pot fi considerate, dintr-un alt punct de vedere, drept un caz foarte general, care se referă la legături a căror structură nu este precizată și pe care observația trebuie să ne permită să o elaborăm.

Argumentarea prin dublă ierarhie stă, ni se pare, la baza unor tehnici de *amplificare* bine cunoscute. Ca dovadă, acest exemplu dat de Quintilian:

> Putem aprecia statura eroilor celebri după armura lor. Exemple ne sunt scutul lui Ajax și lancea Pelias a lui Ahile[1].

O altă tehnică, bazată pe corelația dintre o ierarhie de acte și cea a calificărilor lor, constă în a opera o deplasare a celei de-a doua duble ierarhii în întregime; astfel credem că pot fi interpretate cel mai bine, în întreaga lor generalitate, unele mijloace descrise de antici:

> După ce am prezentat fapte deosebit de crude sub forma cea mai odioasă, le atenuăm intenționat, pentru ca următoarele să pară mai grave. Astfel a procedat Cicero, zicând cuvintele cunoscute: „Dar acestea sunt greșeli ușoare când e vorba de acuzatul nostru"[2].

Dacă deplasarea calificărilor se efectuează în sensul îngroșării, este normal să nu se mai reușească să se găsească cuvinte pentru a desemna crimele cele mai atroce:

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VIII, cap. IV, § 24. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 343; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, cartea VIII, cap. IV, § 19 (ed. rom., p. 34; *n.t.*).

> Este o josnicie să fie aruncat în închisoare un cetățean roman, o crimă să fie bătut cu vergile, aproape un paricid să fie executat; cum voi putea numi acțiunea de a-l crucifica[1]?

Una din cele două ierarhii pare deci incapabilă să-i urmeze celeilalte. Putem pretinde că această carență este definitivă și că putem desemna ca inexprimabil, incomparabil termenii care depășesc un anumit grad al ierarhiei date și prezintă, ca să ne exprimăm astfel, valori de un alt ordin.

Aproape toate argumentele dublei ierarhii pot fi tratate ca argumente *a fortiori*; scopul nu este atunci de a găsi locul exact al unui element într-o ierarhie cu ajutorul unei alte ierarhii, ci de a determina o limită *a quo*. Astfel, în argumentul lui Leibniz citat mai sus, se afirmă că responsabilitățile pe care Dumnezeu le dă oamenilor vor fi cel puțin tot atât de adecvate precum cele date păsărilor. Dacă zeii nu sunt omniscienți, cu atât mai puțin oamenii[2]; sacrificiile pe care și le impune o rudă îndepărtată ar trebui să fie *a fortiori* asumate de o rudă mai apropiată[3].

Vom păstra totuși numele de argument *a fortiori*, în sens strict, pentru unele argumente în care limita este întărită de o altă dublă ierarhie din care face și ea parte. Ca în acest text de Isocrate:

> Nu este ruşinos oare că altădată era de-ajuns doar unul dintre noi pentru a salva orașele altora, în timp ce astăzi întregul nostru popor este incapabil și nici măcar nu încearcă să salveze propria noastră patrie[4]?

Astăzi argumentele *a fortiori* sunt adesea enunțate mai discret:

> Eu cred că o mare putere trebuie să fie mărinimoasă. Și cum, într-o oarecare măsură, acest guvern este vinovat, ar trebui să arate mai multă mărinimie[1].

---

[1] *Ibid.*, cartea VIII, cap. IV, § 4.

[2] ARISTOTEL, *Retorica*, II, cap. 23, IV, 1397 *b*. (Ed. rom.: Ed. IRI, București, 2004, p. 269; *n.t.*)

[3] Cf. M. PROUST, *În căutarea timpului pierdut*: *Guermantes*, p. 234.

[4] ISOCRATE, *Discursuri*: *Archidamos*, § 54.

Cea de-a treia ierarhie care intră în joc, şi pe care o vom numi *confirmativă*, nu derivă termen cu termen din prima, cum ar putea fi cazul în înlănţuiri de ierarhii precum: Zei, oameni – legi divine, legi omeneşti –, supunere la legi divine, supunere la legi omeneşti. Ea nu-i este deci cu totul paralelă, dar se bucură de o independenţă relativă. Dacă este vorba de a stabili o conduită, o vom lega de elemente diverse, precum cauză, efecte, condiţii, care să permită constituirea mai multor ierarhii duble care acţionează în acelaşi sens. În exemplul lui Isocrate, cea mai mare importanţă a scopului urmărit şi superioritatea mijloacelor de care dispuneau ei vor tinde să sporească ruşinea care rezultă din confruntarea dintre cele două situaţii.

Unele antiteze, în special figura denumită *contrară* în *Retorica pentru Herennius*, care „fiind date două lucruri opuse, îl foloseşte pe unul la a-l demonstra pe celălalt pe scurt şi cu uşurinţă"[2], nu sunt nimic altceva decât argumentul *a fortiori*. Iată unul dintre exemplele citate:

> Cel pe care l-ai cunoscut ca prieten perfid, cum crezi că va putea fi duşman loial?

Ceea ce incită, se pare, la a vedea aici o figură este balansul frazei; dar este vorba despre figură argumentativă în mod esenţial.

Aplicate discursului însuşi, argumentele dublei ierarhii vor putea servi la a-l situa, fie prin legături de succesiune, fie prin legături de coexistenţă; ele se vor referi la scopurile lui, la mijloacele pe care le utilizează, la oratorul de la care provine, la auditoriul căruia i se adresează, elemente care, toate, pot face parte din nişte ierarhii. Una dintre cele principale ar fi clasificarea auditoriilor după extensiunea lor. Nu este imposibil ca o astfel de ierarhie să se prezinte în mod spontan în mintea auditorilor, ca ea să le influenţeze judecata asupra discursului şi să-i modifice efectele.

---

[1] R. CROSSMAN, *Palestine Mission, with Speech in the House Commons*, 1 iul 1946, p. 254.

[2] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 25.

§ 77. Argumente privitoare la diferențele de grad și de ordin

Analizând argumentul dublei ierarhii, am insistat asupra faptului că ierarhiile care îi servesc drept fundament pot fi *cantitative* sau *calitative*; se întâmplă chiar ca una dintre ele să fie calitativă dar ca cealaltă să fie cantitativă, ca în corelațiile stabilite în fizică între culorile și lungimile de undă, spre exemplu.

Ierarhiile cantitative nu prezintă între termenii lor decât diferențe numerice, diferențe de grad sau de intensitate, fără să existe între un termen și următorul o întrerupere datorată faptului că se trece la un alt ordin.

Importanța acestei distincții între grad și ordin este bine marcată de acest cuvânt al lui Ninon de Lenclos către cel care îi povestea că Sfântul Denis, decapitat, ar fi parcurs trei kilometri purtându-și capul în mâini: „Doar primul pas contează". Răspunsul este amuzant pentru că subliniază valoarea excepțională a unei diferențe de ordin în raport cu o diferență de grad.

Introducerea unor considerații referitoare la ordin, fie că rezultă din opoziția dintre o diferență de grad și o diferență de natură, fie din una între o diferență de modalitate și o diferență de principiu, are efectul de a minimaliza diferențele de grad, de a egaliza mai mult sau mai puțin termenii care nu diferă între ei decât prin intensitate și de a accentua ceea ce îi separă de termenii de un alt ordin. Dimpotrivă, transformarea unor diferențe de ordin în diferențe de grad produce efectul invers; ea apropie unii de alții termeni care păreau separați de o frontieră de netrecut și pune în valoare distanțele dintre grade.

Iată un text în care Cicero reia unele idei stoice:

> Nu trebuie să judecăm acțiunile rele după rezultatul lor, ci după viciul pe care-l presupun.
>
> Substanța greșelii poate fi mai mult sau mai puțin considerabilă, dar greșeala în ea însăși (...) nu înseamnă nici *cel mai mult* nici *cel mai puțin*. Că un navigator pierde un vapor încărcat cu aur sau o barcă încărcată cu paie, va fi o oarecare diferență în ceea ce privește valoarea pierdută, dar nici una în privința incompetenței navigatorului (...) este vorba despre a face rău depășind limitele: odată limita depășită, greșeala este făcută;

oricât de departe ați merge dincolo de barieră, nu veți adăuga nimic greșelii de a fi trecut dincolo de ea[1].

Refuzul de a ierarhiza greșelile după consecințele lor, decizia de a nu ține cont decât de viciile subiectului tind să stabilească între acțiuni o ierarhie axiologică caracterizată printr-o întrerupere bruscă între ceea ce este permis și ceea ce este interzis. Cea mai mare sau cea mai mică gravitate a greșelii este o apreciere fără importanță: toate aparțin unui aceluiași ordin; ceea ce contează înainte de toate este calitatea naturii umane revelată prin actul în discuție.

Pasajul următor din *Filipica a treia* îl amintește pe cel al lui Cicero:

> Filip a pus stăpânire pe Serrion și Doriskos și a gonit din fortul Serrion și din Muntele Sfânt garnizoanele pe care generalul vostru le așezase acolo. Și totuși ce l-a îndemnat să se dedea la asemenea fapte? El jurase doar să respecte pacea. Nimeni să nu-mi spună: „Ce importanță au aceste neînsemnate cuceriri?" sau „Ce îngrijorări pot provoca ele cetății noastre?" Dacă acestea sunt lucruri fără importanță și nu vor pricinui nici o îngrijorare, aceasta este o altă problemă. Dar dacă cineva va încălca un act pios și drept cum este jurământul, fie într-o măsură mai mică, fie într-o măsură mai mare, acest lucru are aceeași valoare[2].

Se vede că această tehnică de egalizare este adesea utilizată când există temerea că un anumit lucru, la gradele sale inferioare, pare puțin demn de atenție: pentru a preveni un astfel de fapt, aceste grade inferioare sunt destinate să participe la valoarea asociată în mod normal cu gradele cele mai înalte. Ducând astfel problema pe terenul principiilor, ea nu mai este apreciată numai din punct de vedere utilitar. Afirmarea unei distincții fundamentale se opune strictei aplicări a argumentului pragmatic.

Probabil că trebuie văzută o folosire a acestei tehnici de egalizare în unele procedee de apărare: vom recunoaște, vom dezvălui o parte minimă a faptelor, scontând pe faptul că o diferență de grad va fi considerată, în cazul de față, drept mai puțin gravă decât o diferență de

---

[1] CICERO, *Paradoxa stoicorum*, III, § 20.

[2] DEMOSTENE, *Discursuri: Filipica a treia*, §§ 15, 16. (Ed. rom.: Ed. pentru Literatură, București, 1969, pp. 126-127; *n.t.*)

natură şi că vom fi în largul nostru în faţa reproşului de a fi mințit, de a fi trecut ceva sub tăcere.

Transformând o diferență de natură în diferență de grad, grupăm ceea ce putea părea a ține de ordine nemăsurabile.

Iată un pasaj semnificativ din Bergson:

> Diferența este profundă [între știința antică şi știința modernă]. Într-o anumită privință, ea este chiar radicală. Dar, din punctul de vedere din care privim noi, este o diferență de grad, mai curând decât de natură. Spiritul uman a trecut de la primul gen de cunoaştere la al doilea, prin perfecționare treptată, căutând doar o precizie mai mare. Între cele două ştiințe este acelaşi raport ca între consemnarea fazelor printr-o clipire din ochi şi înregistrarea lor mult mai completă prin fotografierea instantanee[1].

Pomponazzi respinge orice distincție de ordin între spiritual şi material şi, prin aceasta, unul din fundamentele nemuririi sufletului pretinzând că natura procedează în mod gradual, că deja formele inferioare, chiar vegetale, au un suflet mai mult sau mai puțin elaborat:

> Există animale intermediare, între plante şi animale, ca bureții marini, fixe ca plantele dar sensibile precum animalele. Există maimuța, despre care nu se ştie dacă este animal sau om; există sufletul intelectiv, intermediar între temporal şi veşnic[2].

Acelaşi efect se obține cu ajutorul unei ipoteze evoluționiste, care nu poate trata specia umană ca aparținând unui alt ordin decât restul regnului animal.

Atunci când ne aflăm în prezența a două domenii de ordin diferit, stabilirea gradului în interiorul unuia dintre ele are adesea drept scop atenuarea întreruperii. Se pregăteşte astfel reducerea unei diferențe de ordin la o diferență de grad. Ierarhizarea în interiorul unuia dintre domenii se efectuează, într-adevăr, în aşa fel încât gradul său extrem formează o tranziție între cele două domenii: astfel, ceea ce este cert şi ceea ce este incert se întâlnesc mai uşor începând cu momentul în care există grade în interiorul incertului; la fel, apropierea între judecățile de

---

[1] BERGSON, *Evoluția creatoare*, p. 359. (Ed. rom.: Institutul European, Iaşi, 1998, p. 300; *n.t.*)

[2] Cf. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, pp. 175-177.

valoare şi judecăţile de realitate se pregăteşte stabilind o gradare în interiorul judecăţilor de valoare[1]. Această tehnică poate fi, de altfel, utilizată când în beneficiul unuia, când în beneficiul celuilalt dintre cele două ordine:

> Ştiinţele naturii au avansat mult către ştiinţele spiritului. Ca urmare a acestui fapt, diferenţele sunt probabil mai mult de treaptă decât de principiu[2].

După cum pretindem că ne aflăm în prezenţa unei diferenţe de ordin sau a unei diferenţe de grad, vom da sau nu atenţie faptului care ar fi putut provoca, explica, garanta saltul de la un ordin la altul, sau cel puţin care ar fi putut sta mărturie pentru acest lucru. Deci argumentele referitoare la diferenţele de ordin pregătesc sau presupun adesea consideraţii asupra fenomenului care marchează întreruperea: transformarea, emergenţa vor explica saltul de la un ordin la altul în lanţul evolutiv; convertirea religioasă îl va face pe individ să treacă de la un ordin al naturii la cel al divinităţii. În general, acest eveniment-cheie este obscur, imprevizibil, iraţional; reducerea diferenţelor de natură la diferenţe de grad tinde să se dispenseze de astfel de elemente, să cantoneze spiritul în ceea ce este cunoscut, familiar, raţional.

Printre înşiruiri, cea a timpului care se derulează joacă un rol foarte important. Fenomenele cărora această înşiruire le serveşte drept ghid iau un aspect continuu, omogen şi adesea şi cuantificabil: durată, creştere, îmbătrânire, uitare, perfecţionare se pot cuantifica în funcţie de timpul scurs. Dar adesea fenomenele succesive sunt fragmentate în aşa fel încât să devină eterogene. Am făcut deja aluzie la faptul că unele perioade istorice sunt considerate drept esenţe, pentru care fenomenele particulare nu ar fi decât manifestarea[3]. Aceste esenţe joacă, din punctul de vedere de care ne ocupăm aici, rolul de naturi, de principii. Înseamnă să spunem că, de fiecare dată când vom utiliza astfel de esenţe, vom fi înclinaţi să accentuăm rolul evenimentelor sursă sau martor al discontinuităţii: revoluţie, războaie, act arbitrar, gânditor de

---

[1] Spre exemplu, F. L. POLAK, *Kennen en Keuren in de Sociale Wetenschappen*, pp. 95, 180.

[2] *Ibid.*, p. 171.

[3] Cf. § 74: Actul şi esenţa.

marcă, pe scurt orice fenomen capabil să justifice sciziunea dintre două faze ale istoriei. Invers, de fiecare dată când se va renunța la unele esențe, rolul acestor evenimente se va reduce.

Pentru a minimaliza ideea pe care ne-o facem despre un fenomen legat de o sciziune, vom fi obligați, nu numai să înlocuim diferența de ordin printr-o diferență de grad, dar și să introducem noi diferențe de ordin pe care le vom considera mai importante. Luptând împotriva fricii de moarte, Montaigne ne prezintă întreaga noastră viață ca pe o succesiune de „salturi" care ne duce dincolo și ale cărei ultime momente nici măcar nu sunt cele mai grele:

> (...) nu simțim nici o tresărire când tinerețea moare în noi, care este în esență și pe drept cuvânt o moarte mai dură decât este moartea toată a unei vieți lâncede și decât este moartea la bătrânețe. Cu atât mai mult cu cât saltul de la a trăi rău la a nu trăi nu este atât de greu, precum cel de la un trai dulce și înfloritor la un trai penibil și dureros[1].

Împărțind viața în mai multe epoci, care mor una după alta, el suprapune pe imaginea morții, graduală și insensibilă, o împărțire în ordine, diferită de opoziția „viață-moarte", și diminuează astfel sciziunea pe care aceasta din urmă pare a o introduce. Dimpotrivă, cei care insistă pe importanța morții, și care ar vrea să facă din ea centrul preocupărilor noastre, nu vor putea decât să înlăture orice alte distincții și ierarhii ca nefiind decât vanitate:

> Astfel omul, va spune Bossuet, mic în sine și rușinat de micimea sa, se străduiește să crească și să-și înmulțească titlurile, posesiunile și vanitățile: de atâtea ori conte, de atâtea ori senior, posesor al atâtor bogății, stăpân al atâtor persoane, ministru al atâtor consilii, și tot așa: totuși, poate să se mărească cât îi va plăcea, nu este nevoie pentru a-l răpune decât de o singură moarte. (...) el nu îndrăznește niciodată să se măsoare după sicriul său, singurul care îl măsoară totuși just[2].

Din cele de mai sus pare a rezulta că există o opoziție clară între serii cantitative și ierarhii între termeni care țin de două ordine diferite. Dar, de fapt, este posibil ca, la un moment dat, o diferență pur

---

[1] MONTAIGNE, Bibl. de la Pléiade, *Essais*, cartea I, cap. XX, p. 104.

[2] BOSSUET, *Predici: Despre onoare*, p. 173.

cantitativă să antreneze trecerea la fenomene de un alt ordin. Aşa se face că, pentru a relua un exemplu pe care l-am citat în altă parte[1], cu ocazia discuţiei, în anii de după război, despre planul american de ajutor pentru Europa (planul Marshall), promotorii au pretins că o reducere a creditelor cu 25% ar transforma ceea ce era conceput drept un program de reconstrucţie într-un program de asistenţă: o schimbare cantitativă ar antrena o schimbare a naturii înseşi a planului. Este de la sine înţeles că această afirmaţie tindea să obţină un minimum de credite, sub care obiectivele vizate nu ar mai fi fost atinse.

Că o schimbare cantitativă poate antrena o schimbare de natură, raţionamentele, pe care grecii le numeau *sorite*, au scos-o de mult timp în evidenţă[2]. Pornind dintr-un anumit moment, bobul adunat lângă bob formează o grămadă, firele de păr, smulse unul după altul, transformă un bărbat cu păr într-unul chel. Dar în ce moment trebuie fixată limita, este ea greu de stabilit şi indispensabilă? Nu există criteriu obiectiv în această privinţă, este nevoie de o decizie; când aceasta va fi luată, sciziunea va căpăta o importanţă pe care doar determinarea cantitativă nu ar putea-o justifica.

Existenţa unor concepte va facilita sciziunea. Astfel aspectele negative şi pozitive ale unei ierarhii, atunci când sunt indicate de un termen şi de negaţia sa – precum cumpătare-necumpătare, toleranţă-intoleranţă – , vor fi adesea interpretate ca o diferenţă de ordin[3]. Orice elaborare conceptuală autentică modifică într-un fel sau altul ierarhiile admise, reducând o distincţie de ordin la o diferenţă de grad sau, invers, înlocuind o ierarhie printr-o alta, considerată mai importantă. Aceste moduri diverse de a structura şi de a restructura realul exercită efecte indiscutabile asupra evaluărilor şi a manierei de a le fonda.

---

[1] Cf. Ch. PERELMAN şi L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, p. 35 (Logique et rhétorique).

[2] Cf. § 66: Argumentul direcţiei.

[3] Cf. mai sus, în § 76, argumentul contrariilor.

CAPITOLUL III

Legăturile care întemeiază structura realului

a) ÎNTEMEIEREA PRIN CAZUL PARTICULAR

§ 78. Argumentarea prin exemplu

În paragrafele care urmează, vom analiza legăturile care întemeiază realul prin recurgerea la cazul particular. Acesta poate juca roluri foarte diferite: ca exemplu, el va permite o generalizare; ca ilustrare, el va consolida o regularitate deja stabilită; ca model, el va incita la imitare. Vom examina succesiv aceste trei tipuri de argumente.

Argumentarea prin exemplu implică – întrucât se recurge la ea – un oarecare dezacord în privința regulii particulare pe care exemplul este chemat să o întemeieze, dar această argumentare presupune un acord prealabil asupra posibilității înseşi a unei generalizări pornind de la cazuri particulare, sau cel puțin asupra efectelor inerției[1]. Acest ultim acord va putea fi pus la îndoială la un moment dat, dar nu cu ajutorul unei argumentări prin exemplu vom milita, la acest nivel al discuției. De aceea problema filosofică a inducției nu priveşte deloc tema noastră actuală.

Când este introdus în discurs un fenomen ca exemplu, adică în calitate de amorsă a unei generalizări? În favoarea cărei reguli exemplul citat constituie un argument? Iată cele două întrebări care se pun în mod normal.

Nu este obligatoriu ca orice descriere a unui fenomen să servească drept exemplu. Pentru unii teoreticieni ai istoriei, ar avea caracteristica de a se lega de ceea ce, în evenimentele studiate, este unic, ca urmare a locului particular pe care îl ocupă într-o serie care, luată în ansamblul

[1] Cf. § 27: Acorduri proprii fiecărei discuții.

ei, formează un proces continuu, caracterizat prin chiar aceste evenimente.

În ştiinţe, cazurile particulare sunt tratate fie ca exemple care trebuie să ducă la formularea unei legi sau la determinarea unei structuri, fie ca eşantioane, adică ilustrare a unei legi sau a unei structuri recunoscute. În drept, a invoca precedentul înseamnă a-l trata ca pe un exemplu care întemeiază o regulă, nouă cel puţin sub unele dintre aspectele sale[1]. De altfel, o dispoziţie juridică este adesea privită ca un exemplu de principii generale, uşor de recunoscut pornind de la această dispoziţie.

În multe circumstanţe, oratorul îşi manifestă cu claritate intenţia de a prezenta faptele ca exemple; dar nu se întâmplă întotdeauna astfel. Unele reviste americane se complac în a prezenta cariera cutărui mare industriaş, a cutărui om politic sau a unei stele de cinema, fără a extrage de aici în mod explicit învăţăminte. Aceste fapte sunt pur şi simplu o contribuţie la istorie sau la anecdotă, servesc drept exemplu pentru o generalizare spontană, sunt ele ilustrări ale câtorva reţete bine cunoscute pentru a reuşi din punct de vedere social, se doreşte propunerea eroilor acestor povestiri drept modele de prestigiu pentru a contribui astfel la educarea publicului? Nimic nu permite s-o spunem cu certitudine; probabil că povestirea trebuie să îndeplinească, şi îndeplineşte efectiv, pentru diferite categorii de cititori, toate aceste roluri simultan.

Totuşi, când unele fenomene particulare sunt evocate ca urmare a altora, mai ales dacă oferă o oarecare similitudine, vom fi înclinaţi să vedem aici exemple, în timp ce descrierea unui fenomen izolat ar fi fost luată mai degrabă ca o simplă informaţie. Un procuror, ca personaj de teatru, poate trece drept o persoană particulară, nereprezentativă; dacă, în aceeaşi piesă, doi procurori sunt aduşi în scenă, comportamentul lor va apărea ca exemplificator pentru cel al unei întregi profesii[2]. Singura miză a unui eveniment la plural este semnificativă în această privinţă:

> Datorită lui [la plural], spune Caillois într-un interesant comentariu, se efectuează promovarea poetică, generalizarea care, dând evenimentului

[1] Cf. § 52: Regula de justiţie.

[2] Cf. M. AYMÉ, *La tête des autres*.

inimaginabil o valoare de arhetip, îi permite să-şi facă loc în analele umanităţii. Autorul nu acţionează altfel atunci când vorbeşte despre Colosseum-uri, despre Castilii sau despre Floride, când scrie că „pământul povestea despre regii săi René" (*Vents*, IV, 5) sau când multiplica, fără a-i spune pe nume, infinit de unica insulă a Paştelui (*Vents*, IV, 2)[1].

Pentru a ne asigura că ne aflăm în prezenţa unei argumentări prin exemplu, nu există nimic mai potrivit ca expunerile în care ea se prezintă ca atare. Cazul extrem ar fi fraza cu cinci membri a logicienilor indieni antici:

Muntele arde
Pentru că scoate fum
Tot ceea ce scoate fum arde, ca şi vatra;
La fel şi acesta,
Deci asta e[2].

Când, dimpotrivă, nu trage el însuşi o concluzie despre faptele pe care le afirmă, nu suntem niciodată siguri că oratorul doreşte ca enunţurile sale să fie considerate exemple. Schopenhauer menţionează o stratagemă care constă în a extrage din ceea ce spune oratorul unele concluzii contrare gândirii sale[3]: a trata drept exemplu ceea ce oratorul nu percepe astfel poate fi un mod de a-l pune într-o situaţie tare dificilă.

Folosirea argumentării prin exemplu, deşi anunţată deschis, tinde adesea să ne facă să trecem de la acesta la o concluzie tot atât de particulară, fără ca nici o regulă să fie enunţată: este ceea ce se numeşte *argumentarea de la particular la particular*:

> Dacă cineva ar spune că este nevoie de pregătiri împotriva regelui şi a nu-i permite să aservească Egiptul; căci odinioară şi Darius nu a trecut înainte de a fi ocupat Egiptul, în schimb, după ce l-a cucerit, a trecut, apoi, la rândul său, Xerxes, nu a întreprins un atac înainte de a fi pus mâna pe Egipt, însă, după ce s-a înstăpânit asupra lui, a traversat, încât şi regele

[1] R. CAILLOIS, *Poétique de Saint-John Perse*, p. 152.
[2] ANNAMBHATTA, *Le compendium des topiques*, pp. 128 şi urm.
[3] SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 6, *Parerga şi Paralipomena, Despre logică şi dialectică*, § 26. (Ed. rom.: Alfa, Iaşi, 2011, II, p. 30; *n.t.*)

respectiv va trece dacă îl va fi cucerit, drept care nu trebuie să i se îngăduie[1].

Ca şi trecerea de la exemplu la regulă, această formă de raționament apelează la inerție. Noțiunile utilizate pentru a descrie cazul particular care serveşte drept exemplu joacă de altfel implicit rolul regulii care permite trecerea de la un caz la altul. Acest curios raționament al lui S. Weil ne va putea lămuri:

> Aşa cum singurul mod de a-i arăta respect celui care suferă de foame este să i se dea să mănânce, tot astfel singurul mijloc de a dovedi respect celui care s-a plasat în afara legii este de a-l reintegra în lege, supunându-l la pedeapsa pe care ea o hotărăşte[2].

Regula, implicită în această argumentare, este că singurul mijloc de a arăta respect unei ființe este de a-i da ceea ce-i lipseşte; dar, în timp ce exemplul înfometatului nu dă loc la contestare, pentru că punctele de vedere obiectiv şi subiectiv coincid, dat fiind faptul că înfometatul „suferă de foame", aplicarea regulii în cazul criminalului face să prevaleze punctul de vedere obiectiv, fără să ținem seama excesiv de dorințele celui către care merge solicitudinea noastră.

Critica acestei argumentări de la particular la particular, care este caracteristică pentru dialogurile socratice, va fi centrată pe materialul conceptual datorită căruia se face trecerea de la una la alta dintre situațiile analizate.

Oricare ar fi maniera al cărei exemplu este prezentat, în orice domeniu s-ar derula argumentarea, exemplul invocat va trebui să se bucure măcar provizoriu, pentru a fi luat ca atare, de statutul de fapt; marele avantaj al utilizării sale este de a atrage atenția asupra acestui statut. Astfel, cea mai mare parte a discursurilor lui Alain pornesc de la o povestire concretă pe care auditorul nu are nici un motiv să nu o creadă. Respingerea exemplului, fie pentru că este contrar adevărului istoric, fie pentru că se pot opune motive convingătoare generalizării

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 20, 1393 *b*. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2004, p. 253; *n.t.*)

[2] S. WEIL, *L'enracinement*, p. 25.

propuse, va slăbi considerabil adeziunea la teza a cărei promovare se dorea. Într-adevăr, alegerea exemplului, ca element de probă, angajează oratorul, asemeni unui fel de confesiune. Avem dreptul să presupunem că soliditatea tezei este solidară cu argumentarea care pretinde a o întemeia.

Care este generalizarea care poate fi extrasă din exemplu? De această întrebare se leagă strâns aceea de a şti care sunt cazurile care pot fi considerate drept exemple ale aceleiaşi reguli. Într-adevăr, în raport cu o anumită regulă unele fenomene sunt interşanjabile iar, pe de altă parte, enumerarea acestora din urmă permite desprinderea punctului de vedere conform căruia au fost ele asimilate unul cu celălalt. Este motivul pentru care, când este vorba despre clarificarea unei reguli în cazurile de aplicare variabile, este util să furnizăm exemple pe cât de diferite posibil, căci se arată în acest fel că, în cazul de faţă, aceste diferenţe nu contează. Astfel, în acest pasaj al lui Berkeley:

> Observ, pe de altă parte, că păcatul sau josnicia morală nu constă în acţiunea fizică exterioară sau în mişcare, este ecartul interior al voinţei în afara legilor raţiunii şi ale religiei. Este limpede, întrucât a ucide un duşman în bătălie şi a condamna legal la moarte un criminal nu sunt considerate păcate; totuşi actul exterior este exact acelaşi ca în cazul crimei[1].

Înmulţind exemplele, Berkeley îşi precizează ideea într-un fel de comentariu. Sistematizarea acestui procedeu conduce la regulile clasice privind variaţia condiţiilor în inducţie, a cărei aplicare poate să se termine cu desprinderea unui principiu cu o influenţă cu totul generală. Astfel, principiul levierului poate fi folosit sub o asemenea varietate de forme, încât cu greu ar exista o caracteristică fizică comună fiecăreia dintre ele[2].

În loc să multiplicăm doar numărul diferitelor exemple, uneori întărim argumentarea prin exemplu cu ajutorul unor argumente ale

---

[1] BERKELEY, *Opere alese*, t. II: *Cele trei dialoguri între Hylas şi Philonous*, Al Treilea dialog, p. 157.

[2] Cf. pe această temă M. POLANYI, *The logic of liberty*, p. 21.

dublei ierarhii, ceea ce permite raționarea *a fortiori*. Este ceea ce vom numi recurgerea la exemplul ierarhizat:

> Toți își cinstesc înțelepții; locuitorii din Paros, de pildă, îl onoraseră pe Archilochos, deși era un defăimător, apoi, de asemenea, locuitorii din Chios, pe Homer, deși nu era concetățeanul lor, și mitilenienii pe Sappho, deși era femeie, și lacedemonienii, pe Chilon, (...) deși erau foarte puțin amatori de erudiție...[1]

Se pare că Whately, în argumentul „apropierii progresive" nu recomandă altceva decât recurgerea la exemplul ierarhizat[2].

Alegerea celui mai concludent exemplu, pentru că realizarea sa este cea mai dificilă, poate face loc caricaturii. Dacă, pentru a dovedi că necazurile pot albi într-o noapte părul unor victime, se povestește că acest accident puțin obișnuit i s-a întâmplat unui negustor care, de disperat ce era că mărfurile i se pierduseră în mare, i s-a grizonat subit peruca[3], se obține un efect care ține de comicul argumentării. Multe dintre povestirile din zona Marsiliei nu sunt decât exemple ierarhizate, care se doresc prea convingătoare.

Să remarcăm în legătură cu aceasta că exemplele interacționează în sensul că menționarea unui nou exemplu modifică semnificația exemplelor deja cunoscute; ea permite precizarea punctului de vedere sub care trebuiau considerate faptele anterioare. Mai ales în drept, de vreme ce se rezervă uneori numele de precedent primei decizii luate conform unei anumite interpretări a legii, efectul acestei judecăți poate să nu se degaje decât puțin câte puțin, ca urmare a unor decizii ulterioare. De aceea, faptul de a ne mulțumi cu un singur exemplu în argumentare pare a arăta că nu este percepută nici o îndoială în privința modului de a-l generaliza. Situația este aproape aceeași, din acest punct de vedere, atunci când se menționează în bloc, cu ajutorul unei formule unice, precum „se vede adesea că..." din numeroase cazuri. Fără îndoială, le putem prezuma puțin diferite unul de altul dar, în vederea generalizării, sunt tratate ca un exemplu unic. Multiplicarea

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 23, 1398 *b*. (Ed. rom.: Editura IRI, București, 2004, p. 273; *n.t.*)

[2] WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea I, cap. II, p. 60.

[3] Citat după Ch. LALO, *Esthétique du rire*, pp. 159-160.

cazurilor nediferențiate este, dimpotrivă, importantă atunci când, în loc să vizeze generalizarea, se caută să se determine frecvența unui eveniment şi să se tragă o concluzie cu o anumită probabilitate care se va analiza ulterior. Şi aici de altfel caracterul nediferențiat al evenimentelor presupune totuşi o variabilitate a condițiilor; de aceea alegerea cazurilor de analizat va trebui să fie făcută în aşa fel, încât să fim siguri de caracterul reprezentativ al eşantioanelor prelevate din real.

În multe enunțuri, în special în pasajul din Berkeley citat mai sus, un rol esențial este jucat şi de cazul invalidant, *exemplum in contrarium*, care împiedică o generalizare indusă, arătând că ea este incompatibilă cu el, şi care arată deci în ce direcție anume este permisă generalizarea.

Infirmarea regulei, prin cazul invalidant, şi respingerea sau modificarea ulterioară a acesteia, este cea care, după Karl Popper, va oferi singurul criteriu care face posibil controlul empiric al unei legi naturale[1].

Dar cazul invalidant, chiar necontestat, duce întotdeauna la respingerea legii? Da, fără îndoială, dacă prin aceasta se înțelege un enunț aplicabil la un ansamblu de cazuri, înglobând şi cazul invalidant. Aceasta presupune, în ultimă instanță, că cel din urmă era previzibil înaintea formulării regulei, ceea ce nu ar avea nici un sens. În realitate, un caz particular, analizat, nu poate fi niciodată în contradicție absolută cu o judecată a cărei universalitate este empirică. Ea nu poate decât să-l întărească sau să-l slăbească[2]. Legea va putea fi întotdeauna menținută, atribuindu-i-se un efect uşor diferit, care va ține cont de noul caz.

Ea va putea fi, de asemenea, menținută restrângându-i-se aria de aplicare, recurgând, spre exemplu, la noțiunea de *excepție*: relația dintre evenimentele legate prin lege încetează să fie, ca în gramatică sau în lingvistică, absolută. Uneori se va încerca înlocuirea unei legi deterministe printr-o corelație mai mult sau mai puțin puternică.

Aceste două soluții presupun ca fiind admise, şi chiar teoretic numărabile, evenimentele care pretind modificări sau îmblânziri ale legii. Va trebui să se găsească alte soluții când această numărare nu

---

[1] Karl POPPER, *Logik der Forschung*, în special pag. 12 la 14.

[2] Cf. F. WAISSMANN, Verifiability, în A. FLEW, *Essays on Logic and Language*, p. 125.

poate fi imaginată. În aceste cazuri, regula va fi adesea lăsată să existe încă, dar vor fi precizate categoriile de evenimente la care ea nu este aplicabilă. Să menționăm, ca procedeu de acest fel, recurgerea la noțiunea de miracol. Existența faptului miraculos nu antrenează modificarea legii naturale; dimpotrivă, ca să fie miracol, trebuie ca faptul şi legea să coexiste, fiecare în domeniul său. O altă tehnică va consta în a transforma regula care ar putea fi amenințată în regulă convențională. Este ceea ce se încearcă atunci când determinismul este considerat ca regulă de metodă şi nu ca o lege ştiințifică[1] sau când sunt stabilite prezumții legale.

O bună parte a argumentării constă în a determina auditoriile să gândească faptul invalidant, adică să recunoască ideea că faptele pe care le admit contravin unor reguli pe care, de asemenea, le admit. Unele experiențe ale lui Eliasberg ne învață că există o interacțiune între percepția unor fapte invalidante şi conştiința regulii. O copilă trebuie să găsească țigări plasate sub nişte cărți de joc (albastre); când se profilează o tendință de a se alege cărțile albastre, se introduce o probă în care nu există țigări sub *una* din aceste cărți. Regula este adusă din acest moment la nivelul înțelegerii clare şi copilul nu întârzie să o formuleze[2]. Nu ne vom mira deci că, în argumentare, este posibil să ne servim de cazuri invalidante nu numai pentru a respinge regula, ci şi pentru a o extrage. Acesta va fi mai ales cazul dreptului, unde doar legi referitoare la excepție determină cunoaşterea unei reguli care, de altfel, nu a fost niciodată enunțată.

În argumentarea prin exemplu, rolul limbajului este esențial. Când două fenomene sunt subsumate unui aceluiaşi concept, asimilarea lor pare a rezulta din însăşi natura lucrurilor, în timp ce diferențierea lor pare a necesita o justificare. De aceea, exceptând disciplinele în care uzajul unor concepte este concomitent cu o tehnică ce le precizează aria de aplicare, cei care argumentează vor adapta adesea noțiunile utilizate la nevoile expunerii lor. Argumentarea prin exemplu

[1] Cf. F. KAUFMANN, *Methodology of the social sciences.*

[2] P. GUILLAUME, *Manuel de psychologie*, p. 274. Cf. şi W. G. ELIASBERG, Speaking and Thinking, în *Symposium: Thinking and Speaking*, edited by G. REVESZ, pp. 98-102.

furnizează un caz remarcabil în care sensul şi extinderea noţiunilor sunt influenţate de aspectul dinamic al utilizării lor. De altfel, această adaptare, această modificare a noţiunilor pare cel mai adesea atât de naturală, atât de conformă cu nevoile situaţiei, încât ea trece aproape neobservată.

Utilizarea limbajului pentru asimilarea unor cazuri diverse joacă un rol cu atât mai important, cu cât preocuparea de a subsuma exemplele sub o aceeaşi regulă, fără a o modifica pe aceasta, este mai puternică. Aceasta va fi cu siguranţă situaţia în drept. Asimilarea unor noi cazuri cu ocazia unei decizii judiciare nu este pur şi simplu o trecere de la general la particular, ea contribuie, de asemenea, la întemeierea realităţii juridice, adică a normelor, şi ştim deja că noile exemple acţionează asupra celor vechi modificându-le semnificaţia. S-a subliniat pe bună dreptate că, datorită acelui ceva ce s-a numit *proiecţie*, această asimilare a unor cazuri noi, imprevizibile în momentul în care a fost elaborată legea, sau neluate în consideraţie, se putea face destul de uşor, fără a se recurge la nici o tehnică de justificare[1]. Limbajul îl precede adesea pe jurist; la rândul ei, decizia juristului – căci limbajul îi facilitează sarcina dar nu îi impune vreo decizie – va putea acţiona asupra limbajului, va putea face, mai ales, ca două cuvinte care ar fi putut fi considerate, la un moment dat, omonime să fie interpretate ca ţinând de un singur concept.

§ 79. Ilustrarea

Ilustrarea diferă de exemplu din cauza statutului regulii căreia ambele îi servesc drept sprijin.

În timp ce exemplul avea sarcina de a întemeia regula, ilustrarea are rolul de a întări adeziunea la o regulă cunoscută şi admisă, furnizând cazuri particulare care clarifică enunţul general, arată interesul acestuia prin varietatea aplicaţiilor posibile, îi cresc prezenţa în conştiinţă. Dacă există situaţii în care putem ezita în privinţa funcţiei pe care o îndeplineşte cutare caz particular introdus într-o argumentare,

[1] Cf. în special R. L. DRILSMA, *De woorden der wet of de wil van de wetgever*, pp. 116 şi urm.

distincția propusă ni se pare totuși importantă și semnificativă, căci, rolul ilustrării fiind diferit de cel al exemplului, alegerea ei va fi supusă altor criterii. În timp ce exemplul trebuie să fie incontestabil, ilustrarea, de care nu depinde aderarea la regulă, poate fi mai îndoielnică, dar trebuie să lovească cu rapiditate imaginația pentru a stârni atenția.

Aristotel deosebise deja două utilizări ale exemplului după cum dispunem sau nu de un principiu de ordin general. (Uzajul ca element de inducție, uzajul ca mărturie.) Dar, în opinia lui, rolul cazurilor particulare ar fi diferit după cum ele preced sau urmează regula la care se raportează. Ceea ce ar face ca:

> Tocmai de aceea, oratorul, cel care le pune în față, trebuie să enunțe multe dintre acestea, pe când celui care le aduce în plus îi este de ajuns și unul singur; căci un martor onest este util, chiar numai unul fiind[1].

Ordinul discursului nu este totuși un factor esențial. Exemplele pot urma regula pe care trebuie să o dovedească, ilustrările unei reguli perfect admise pot preceda enunțul ei; cel mult ordinul va incita la a considera un fapt drept exemplu sau drept ilustrare – iar Aristotel are dreptate să avertizeze că exigența auditorului va fi mai mare în prima interpretare.

Bacon, subliniind cu tărie că nu este vorba despre o problemă referitoare la ordinul discursului, ci la conținutul lui, afirmă în ceea ce-l privește că exemplele trebuie să fie detaliate în uzajul lor inductiv, pentru că circumstanțele pot juca un rol capital în raționament, în timp ce în uzajul lor „servil" ele pot fi prezentate succint[2]. În legătură cu acest punct noi nu-l vom urma pe Bacon, întrucât ilustrarea, vizând să dea prezență, va trebui uneori să fie dezvoltată și să conțină detalii frapante și concrete, de care exemplul va fi, dimpotrivă, despuiat cu prudență, pentru a evita ca gândirea să fie distrasă sau să devieze de la scopul pe care și l-a propus oratorul. Ilustrarea riscă mult mai puțin decât exemplul să fie interpretată greșit, întrucât noi suntem ghidați de regulă, cunoscută și uneori foarte familiară.

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 21, 1394 *b*. (Ed. rom.: Editura IRI, București, 2004, p. 257; *n.t.*)

[2] BACON, *Of the advancement of learning*, cartea II, XXIII, 8, p. 197.

Whately spune foarte clar că unele exemple nu sunt introduse pentru a dovedi, ci pentru a clarifica, „for illustration"[1]. El discută în legătură cu aceasta un pasaj din *De Oficiis* în care Cicero susţine că nimic din ceea ce este dezonorant nu poate fi oportun şi dă ca exemplu intenţia atribuită lui Temistocle de a arde flota aliaţilor, intenţie care, după Cicero şi contrar părerii lui Aristide, nu ar fi fost oportună, şi aceasta pentru că era injustă[2]. Whately remarcă faptul că această ultimă afirmaţie ar fi constituit o petiţie de principiu, dacă am vedea în ea un exemplu ce ar trebui să întemeieze regula, de vreme ce o presupune; dar că nu este nimic de acest gen dacă este vorba despre o aplicaţie destinată să-i ilustreze bătaia.

Deşi subtilă, nuanţa dintre exemplu şi ilustrare nu este neglijabilă, căci ea permite să se înţeleagă că nu numai despre cazul particular putem spune că nu serveşte întotdeauna la întemeierea regulii, dar că uneori regula este enunţată pentru a veni în sprijinul cazurilor particulare care par a trebui să o coroboreze. În povestirile lor fantastice, Poe şi Villiers de l'Isle Adam îşi încep adesea relatarea prin enunţarea unei reguli, pentru care aceasta nu ar fi apoi decât o ilustrare: acest procedeu vizează să întărească credibilitatea evenimentelor.

Când, la începutul celei de-a doua părţi a *Discursului asupra metodei*, Descartes îndrăzneşte să considere că:

> Aceasta se vede şi din faptul că edificiile începute şi desăvârşite de un singur constructor sunt, de obicei, mai frumoase şi mai bine proporţionate decât acelea pe care mai mulţi s-au silit să le amenajeze,

el însoţeşte acest enunţ de o enumerare de cazuri particulare. Clădirea construită de un singur arhitect este mai frumoasă, un oraş, mai ordonat; o constituţie, operă a unui singur legislator, asemenea unei veritabile religii, „căreia Dumnezeu singur i-a făcut rânduielile", este incomparabil mai bine făcută; raţionamentele unui om de bun simţ, privind lucrurile care nu sunt decât probabile, sunt mai apropiate de adevăr decât ştiinţa cărţilor; judecăţile celor care nu ar fi fost conduşi decât de raţiune, încă de la naşterea lor, ar fi mai curate şi mai solide

[1] WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea I, cap. III, § 78.
[2] CICERO, *De Oficiis*, cartea III, XI, § 49.

decât cele ale oamenilor conduşi de mai mulţi stăpâni. În opinia lui E. Gilson, Descartes dă aceste exemple pentru a-şi susţine teza superiorităţii a ceea ce a fost făcut de un singur individ şi pentru a justifica proiectul pe care l-a conceput de a reconstrui, pornind de la temeiurile pe care le propune, întregul corp al ştiinţelor. Dar diferitele cazuri citate constituie toate oare exemple? Privindu-le de aproape, pare mai degrabă că două sunt ilustrări ale unei reguli deja stabilite cu ajutorul exemplelor care le preced; într-adevăr, dacă ideea pe care o aveau despre frumos, despre ordonat, despre sistematic permitea contemporanilor lui Descartes să admită valoarea reflecţiilor lui privind edificiul, oraşul, constituţia sau religia, aceste ultime două afirmaţii erau cu totul paradoxale şi nu puteau fi privite favorabil decât dacă se vedea în ele ilustrări ale unei reguli admise, căci ele presupun o concepţie şi un criteriu despre adevăr şi despre metodă care constituie originalitatea gândirii carteziene. Într-o enumerare, cazurile particulare care tind să susţină o regulă nu joacă toate acelaşi rol, căci dacă primele trebuie să fie indiscutabile, pentru a influenţa cu toată greutatea lor controversa, următoarele se bucură deja de creditul acordat precedentelor, iar ultimele pot să nu servească decât drept ilustrări. Aceasta explică nu numai faptul că nu toate cazurile se află pe acelaşi plan şi că ordinea prezentării lor nu este reversibilă, dar şi că trecerea de la exemplu la ilustrare se efectuează de multe ori pe nesimţite şi că sunt posibile controverse referitoare la modul de a înţelege şi de a califica uzajul fiecărui caz particular şi raporturile sale cu regula.

Pentru că ilustrarea vizează creşterea prezenţei, concretizând cu ajutorul unui caz particular o regulă abstractă, avem adesea tendinţa să vedem în ea o imagine, „a vivid picture of an abstract matter"[1]. Or, ilustrarea nu tinde să înlocuiască abstractul prin concret, nici să transpună structurile într-un alt domeniu, aşa cum ar face-o analogia[2]. Ea *este* efectiv un caz particular, ea coroborează regula, pe care o poate chiar servi, ca în proverb, la a o enunţa[3]. Ceea ce este adevărat, este că

[1] R. H. THOULESS, *How to think straight*, p. 103.

[2] Cf. § 82: Ce este analogia.

[3] Cf. § 40: Forma discursului şi comuniunea cu auditoriul.

ilustrarea este adesea aleasă pentru răsunetul afectiv pe care îl poate avea. Cea pe care o utilizează Aristotel în pasajul următor avea fără îndoială acest caracter; înseamnă pentru el a opune stilul periodic stilului coordonat, al cărui inconvenient este de a nu avea finalul în el însuşi:

> (...) căci toţi doresc să observe finalul; tocmai de aceea la curbe, alergătorii gâfâie şi îşi pierd puterile; într-adevăr, înainte, când văd în faţa lor finalul, nu sunt obosiţi[1].

Foarte adesea, ilustrarea va avea ca obiect facilitarea înţelegerii regulii, cu ajutorul unui caz de aplicare indiscutabil. Este rolul pe care ea îl îndeplineşte frecvent la Leibniz, ca în pasajul următor:

> (...) trebuie ca el [răul moral] să nu fie admis sau *permis*, decât în măsura în care este considerat urmarea certă a unei datorii indispensabile, astfel încât cel ce nu ar vrea să permită păcatul altcuiva, ar uita el însuşi ceea ce datorează; ca şi cum un ofiţer obligat să păzească un post important în caz de primejdie, l-ar părăsi pentru a împiedica un scandal în oraş, între doi soldaţi ai garnizoanei, gata să se omoare[2].

Ca şi în exemplul ierarhizat, vom întâlni ilustrarea surprinzătoare, neaşteptată, prestigioasă, care trebuie să servească, prin chiar natura ei, la a face să fie apreciată influenţa regulii. Méré ilustrează astfel afirmaţia că este iubit numai cel care este plăcut:

> Când mă gândesc că Domnul îl iubeşte pe unul şi îl urăşte pe altul fără să se ştie de ce, nu găsesc cu nici un chip alt motiv decât fondul plăcut pe care-l vede în unul şi pe care nu-l găseşte în celălalt şi sunt convins că cel mai bun mijloc, şi probabil singurul, de a ne salva este să-i fim pe plac Lui[3].

Ilustrarea inadecvată nu joacă acelaşi rol precum cazul invalidant, pentru că regula, nefiind pusă în discuţie, enunţul ilustrării inadecvate

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, III, cap. 9, 1409 *a*. (Ed. rom.: Ed. IRI, Bucureşti, 2004, p. 323; *n.t.*)

[2] LEIBNIZ, *Oeuvres*, éd. Gerhardt, vol. VI: *Essais de Theodicée*, p. 117. (Ed. rom.: Polirom, Iaşi, 1997, p. 102; *n.t.*)

[3] Chev. DE MÉRÉ, *Œuvres*, t. II: *Des agréments*, p. 29.

se răsfrânge mai degrabă asupra celui care o face şi stă mărturie pentru incapacitatea sa de a înţelege, a faptului că nu ignoră sensul regulii.

Totuşi, ilustrarea voluntar inadecvată poate constitui o formă de *ironie*. Spunând fără pauză: „Trebuie să ne respectăm părinţii; când unul ne ceartă, replicaţi-i imediat", este pusă la îndoială seriozitatea regulii.

Această folosire ironică a ilustrării inadecvate este mai ales frapantă prin referire la calificări. Vom remarca în legătură cu aceasta că „regula", în sensul în care o tratăm, este un enunţ general în raport cu ceea ce este o aplicaţie a sa. Calificarea dată unei persoane poate fi considerată drept o regulă ale cărei ilustrări ar fi oferite de comportamentele sale[1]. Antonius uzează de ilustrarea voluntar inadecvată atunci când, neîncetând să repete că Brutus este un om onorabil, îi enumeră actele de ingratitudine şi de trădare[2]; Montherland uzează de ea în *Les Jeunes Filles*, atunci când, garantând prin Costals că Andrée Hacquebaut este inteligentă, ne convinge la fiecare pagină de prostia acesteia[3]. Unele figuri clasice, precum antifraza, nu ar fi adesea decât o aplicaţie a acestui procedeu.

Aşa cum exemplul permite nu numai întemeierea unei reguli, ci şi trecerea de la un caz particular la un altul, compararea, când nu este o evaluare[4], este adesea o ilustrare a unui caz prin intermediul altuia, ambele fiind considerate aplicaţii ale unei aceleiaşi reguli. Iată un exemplu tipic pentru uzajul ei:

> Dificultăţile sunt cele care ni-i arată pe oameni. De aceea, când survine o dificultate, aminteşte-ţi că Dumnezeu, asemenea unui profesor de gimnaziu, te-a pus să înfrunţi un partener tânăr şi aprig[5].

Referirea la o regulă, deşi cu totul implicită, este şi certă, şi este vorba deci despre o ilustrare într-o frază ca aceasta:

---

[1] Cf. şi, în § 74, calificarea ca exprimare a esenţei.

[2] SHAKESPEARE, *Iuliu Cezar*, actul III, sc. II.

[3] Cf. S. de BEAUVOIR, *Al doilea sex*, p. 315. (Ed. rom.: Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 233; *n.t.*)

[4] Cf. §: Argumentele comparaţiei.

[5] EPICTET, *Convorbiri*, cartea I, 24, § 1.

> Fără morţi, fără muribunzi, este acea parte a câmpului de bătaie, aproape de ambulanţă, care este curăţată din spirit de igienă. Primele căpiţe, primele garduri vii sunt golite de răniţi, aşa cum crengile joase dintr-o livadă sunt golite de fructe[1].

Unele comparaţii ilustrează o calificare generală cu ajutorul unui caz concret, binecunoscut auditorilor: este vorba despre expresii precum „nobil ca Artaban", „bogat ca Cresus"... Aceste expresii ar trebui să transfere asupra celui cărui îi sunt aplicate ceva din caracterul excepţional al ilustrării alese, dar ele tind repede spre „clişeu", având cel mult forţa unui superlativ.

Ce rol joacă în argumentare cazul particular fictiv, experimentarea mentală? Mach, Rignano, Goblot, Ruyer şi Schuhl, între alţii, au analizat această problemă, care se pune mai ales în legătură cu ilustrarea[2]. Într-adevăr, atunci când regula este suficient de cunoscută, poate fi construită cel mai uşor o situaţie care trebuie să o ilustreze, precum cea construită pentru a ilustra regula care prescrie să fie desemnaţi la întâmplare şefii responsabili, sau povestea marinarilor care aleg prin tragere la sorţi pe căpitanul căruia îi va fi încredinţată conducerea vaporului[3]. Să nu confundăm, în legătură cu aceasta, cazurile fictive şi cazurile inventate de autor, pentru a-şi susţine ideea, dar care ar fi putut foarte bine să se întâmple.

Autorul *Retoricii pentru Herennius* explică de ce consideră preferabil să compună mai degrabă el însuşi textele care trebuie să ilustreze regulile sale de retorică decât să le împrumute, aşa cum făceau grecii, din marii scriitori[4]. Cazul inventat este legat mai strâns de regulă decât cazul observat; el arată mai bine decât acesta că reuşita este posibilă pentru cel care se conformează regulii şi în ce constă cel din urmă. Totodată, această garanţie este în parte iluzorie. Cazul inventat este asemănător unei experienţe montate într-un laborator şcolar. Dar este

---

[1] J. GIRAUDOUX, *Lectures pour une ombre*, p. 216.

[2] Cf. E. MACH, *Erkenntnis und Irrtum*; RIGNANO, *Psychologie du raisonnement*; E. GOBLOT, *Traité de logique*; R. RUYER, *L'utopie et les utopies*; P.-M. SCHUHL, *Le merveilleux, la pensée et l'action*.

[3] PLATON, *Republica*, cartea VI, 488 *b*-489 *d*; cf. ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 20, 1393 *b*; R. D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, Partea I, cap. II, p. 69.

[4] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, §§ 1 la 10.

posibil ca el să fi fost inventat mai curând asemeni unui model prestigios decât ca aplicație a regulii pe care se presupune că o ilustrează.

§ 80. Modelul și antimodelul

Când este vorba despre conduită, un comportament particular poate servi nu numai la a fonda sau a ilustra o regulă generală, dar și la a incita la o acțiune inspirată din el.

Există conduite spontane de imitare. De aceea, tendința spre imitare a fost considerată adesea drept un instinct, și de cea mai înaltă consecință în ochii sociologului[1]. De altfel, este cunoscut locul atribuit de psihologia contemporană proceselor de identificare[2]. Noi înșine am insistat asupra rolului inerției, asupra faptului că repetiția unei aceleiași conduite nu trebuie să fie justificată, contrar devierii și schimbării, și asupra importanței care, prin aceasta, se leagă de precedent[3].

Dar imitarea unei conduite nu este întotdeauna spontană. Se întâmplă să fim invitați să o facem. Argumentarea se va întemeia fie pe regula de justiție[4], fie pe un model căruia ni se va cere să ne conformăm, ca în exemplul lui Aristotel:

> Autocles a spus contra lui Mixidemides, că pentru însemnatele zeițe a fost avantajos să fie pedepsite în Areopag, pentru Mixidemides, însă, nu[5].

Pot servi de model persoane sau grupuri al căror prestigiu valorizează actele. Valoarea persoanei, recunoscută în prealabil, constituie premisa de la care se va trage o concluzie care preconizează un comportament anume. Nu imităm pe oricine; pentru a servi de model, este nevoie de un prestigiu minim[6]. După Rousseau,

---

[1] G. TARDE, *Les lois de l'imitation*, E. DUPRÉEL, *Sociologie générale*, pp. 66 și urm.

[2] Cf. în special un foarte interesant exemplu în care identificarea este verbalizată la M.-A. SECHEHAYE, *Journal d'un schizophrène*, p. 118.

[3] Cf. § 27: Acorduri proprii fiecărei discuții.

[4] Cf. § 52: Regula de justiție.

[5] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 23, 1398 *b*. (Ed. rom.: Ed. IRI, Buc., 2004. p. 273; *n.t.*)

[6] Cf. § 70: Argumentul autorității.

> Maimuța imită pe om de care se teme, dar nu imită animalele pe care le disprețuiește: socotește că e bine ceea ce face o ființă mai bună decât ea[1].

Dacă am servit de model, înseamnă că avem un oarecare prestigiu, a cărei dovadă poate fi furnizată chiar de acest efect[2]:

> Dă ca exemplu celorlalți propria ta cumpătare, scrie Isocrate lui Nicocles, amintindu-ți că obiceiurile unui popor seamănă cu cele ale conducătorilor. Vei avea o dovadă a valorii autorității tale regale atunci când vei constata că supușii tăi au dobândit o bunăstare mai mare și obiceiuri mai bine cizelate datorită muncii tale[3].

De obicei, modelul glorificat este propus spre a fi imitat de toți, uneori este vorba despre un model rezervat unui număr mic sau numai sieși, alteori avem un tipar (*pattern*) de urmat în anumite împrejurări: purtați-vă, în această situație ca un bun tată de familie, iubiți-vă aproapele ca pe voi înșivă, considerați drept adevărate numai propoziții concepute tot atât de clar și tot atât de distinct precum propoziția „gândesc, deci exist"[4].

Un om, un mediu, o epocă vor fi caracterizate de modelele pe care și le propun și de maniera în care și le imaginează ei. Este semnificativ de constatat, pentru a marca revoluția intelectuală care s-a produs în Franța la începutul secolului al XVII-lea, că Pierre de La Ramée, în elaborarea dialecticii sale, va căuta modele la poeți, oratori, filosofi și juriști[5], în timp ce Descartes se propune el însuși ca model cititorilor săi[6].

---

[1] J.- J. ROUSSEAU, *Emile*, p. 95. (Ed. rom.: Ed. Moldova, Iași, 1998, p. 127; *n.t.*)

[2] Cf. o emoționantă utilizare a valorizării ca model în Marie DE VIVIER: *Le mal que j' ai fait*, p. 155, „O, Sebastien Galois, que l'éternité te ressemble ou ne soit pas".

[3] ISOCRATE, *Discursuri*, t. II: *Către Nicocles*, § 31; cf. și *Panegiricul Atenei*, § 87.

[4] DESCARTES, *Discurs asupra metodei*, p. 87. (Ed. rom.: Editura Mondero, București, 1999, p. 37; *n.t.*)

[5] P. RAMUS, *Dialecticae libri duo Audomari Talaei praelectionibus ilustrati*, 1566, notă, p. 9.

[6] DESCARTES, *Méditations*, préface; cf. în același sens E. HUSSERL, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, p. 143.

Modelul arată conduita de urmat; el serveşte de asemenea drept garanţie unei conduite adoptate. Pentru a-şi justifica sarcasmele la adresa iezuiţilor, Pascal se va revendica dintr-o serie de Părinţi ai Bisericii şi de la Dumnezeu însuşi, care nu au ezitat să critice aspru eroarea[1].

Faptul de a urma un model recunoscut, de a i se supune, garantează valoarea conduitei; agentul pe care această atitudine o valorizează poate deci, la rândul său, să servească drept model: filosoful va fi propus ca model cetăţii pentru că el însuşi îi are drept model pe zei[2]; Sfânta Tereza va fi inspiratoarea conduitei creştinilor, pentru că ea însăşi îl avea ca model pe Iisus[3].

Să adăugăm totodată că indiferenţa la model poate fi dată, ea însăşi, drept model: este propus ca model acela care este capabil să se sustragă tentaţiilor imitării. Faptul că este posibil să existe aici o argumentare prin model pe acest plan de originalitate arată clar că modurile de argumentare se aplică circumstanţelor celor mai diverse, ceea ce înseamnă că tehnica argumentativă nu este legată de vreo situaţie socială definită, nici de respectarea vreunor valori.

De altfel, asupra celui care este modelul şi inspiratorul celorlalţi, apasă o obligaţie care va fi, cel mai adesea, determinantă pentru conduita sa. De acest argument, după cum am văzut, se serveşte Isocrate pentru a-l educa pe Nicocles. Această temă chiar formează esenţialul unei piese contemporane, în care cel mai mare dintre doi fraţi, pentru că el constituie modelul celuilalt, îşi vede conduita inspirată de el:

> În el confrunt imaginea pe care o cunosc despre mine cu cea pe care şi-a format-o el şi le modelez una după cealaltă. Fără el, eu nu sunt nimic, căci prin el mă demonstrez eu[4].

Modelul trebuie să-şi supravegheze conduita, întrucât cele mai mici ecarturi ale sale ar putea justifica alte mii de ecarturi, foarte adesea

---

[1] PASCAL, *Scrisori provinciale*, p. 551-553. (Ed. rom.: Ed. Mondero, Bucureşti, 1998, XI, p. 189; *n.t.*)

[2] PLATON, *Republica*, cartea VI, 500 *c*, *d*.

[3] Don Quijote va constitui pentru unii un model pentru că era capabil să urmeze cu pasiune modelul pe care şi-l alesese.

[4] C.-A. PUGET, *La peine capitale*, actul II, p. 64.

chiar cu ajutorul unui argument *a fortiori*. Pascal a avut dreptate să constate că:

> Exemplul castităţii lui Alexandru n-a făcut atâţia abstinenţi pe câţi beţivi a făcut prin acel dar el beţiei pe care-l avea. Nu e o ruşine să nu fii atât de virtuos ca el. Dar nici să credem că viciile noastre nu sunt comune când le împărtăşim cu cei mari[1].

Individul prestigios va fi descris în funcţie de rolul său de model. Îi vom evidenţia unele caractere sau altele, unele acte sau altele, îi vom adapta chiar imaginea sau situaţia pentru a ne putea inspira mai uşor din conduita lui:

> Un *honnête homme*, va scrie cavalerul de Méré, trebuie să trăiască cam ca un mare prinţ care se trezeşte într-o ţară străină, fără supuşi şi fără suită şi pe care soarta l-a redus la a se comporta ca un om obişnuit.

A atribui unor fiinţe superioare o anumită calitate permite, dacă faptul este admis, să se argumenteze prin model, iar, dacă el este contestat, să se valorizeze această calitate ca fiind în orice caz demnă să fie atribuită modelului. Astfel, în opinia lui Isocrate:

> (...) se spune că zeii, la rândul lor, sunt conduşi de Zeus, regele lor. Dacă povestea referitoare la aceste fapte este exactă, este evident că zeii înşişi consideră această instituţie preferabilă celorlalte. Dacă nimeni nu cunoaşte adevărul absolut şi dacă fiecare apelează la propriile sale conjecturi pentru a concepe astfel viaţa zeilor, este dovada faptului că noi toţi punem pe primul plan monarhia[2].

De asemenea, Montesquieu spune prin intermediul lui Usbek:

> Astfel, chiar dacă n-ar exista Dumnezeu, ar trebui să iubim totuşi dreptatea. Cu alte cuvinte, să ne străduim să semănăm cu fiinţa despre care avem o idee atât de frumoasă şi care, dacă ar exista, ar fi cu necesitate dreaptă[3].

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 870 (103 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 201; *n.t.*)

[2] Chev. DE MÉRÉ, *Œuvres complètes: Des agréments*, p. 21.

[3] MONTESQUIEU, *Scrisori persane*, LXXXIV, p. 58. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1970, LXXXIV, *Usbek către Redi*, p. 165; *n.t.*)

Cu toate că a servi drept model este un semn de prestigiu, apropierea determinată de imitare dintre model şi cei care se inspiră din el şi care, aproape întotdeauna, îi sunt inferiori, poate devaloriza întrucâtva modelul. Am văzut deja că orice comparaţie antrenează o interacţiune între termeni[1]. Mai mult, vulgarizându-l, i se răpeşte modelului valoarea din care derivă distincţia lui: fenomenul modei, cu toate avatarurile lui, se explică, se ştie, prin dorinţa, proprie maselor, de a se apropia de cei care dau tonul şi prin dorinţa de diferenţiere şi de eschivare proprie celor care sunt copiaţi. Acelaşi Isocrate, care îl sfătuieşte pe Nicocles să servească drept model mulţimii, îi va cere să se diferenţieze de ea:

> (...) tu nu poţi [şef suprem al unei mulţimi] avea aceleaşi sentimente ca toată lumea, convinsă că nu apreciezi gravitatea lucrurilor şi înţelepciunea oamenilor după plăcerile pe care ţi le procură ei, ci că îi pui la încercare în funcţie de valoarea lor practică[2].

Mulţimea a devenit aici antimodel.

Dacă referirea la un model permite promovarea unor conduite, referirea la un *repoussoir*, la un antimodel permite îndepărtarea de el. Pentru unele spirite, precum Montaigne, acţiunea antimodelului este cea mai eficace:

> S-ar putea afla unii croiţi ca mine, care să mă înveţe mai bine stând împotriva mea decât învoindu-se, şi înlăturându-se decât apropiindu-se: Caton cel Bătrân, când spunea că înţelepţii mai mult învaţă de la nebuni, decât nebunii de la înţelepţi şi cel vechi cântăreţ din liră de care povesteşte Pausanias, că avea obiceiul să trimită pe învăţăceii lui să asculte pe unul care cântă prost, peste drum de el, ca ei să prindă ură de nestrunirea şi sminteala măsurilor[3].

Efectul de *repoussoir* este oare obţinut datorită argumentului antimodelului sau pentru că se apreciază actul prin consecinţele sale,

---

[1] Cf. § 57: Argumentele comparaţiei.

[2] ISOCRATE, *Discursuri: Către Nicocles*, § 50.

[3] MONTAIGNE, *Eseuri*, cartea III, cap. VIII, p. 893. (Ed. rom.: Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 488; *n.t.*)

care sunt deplorabile? Există aici două argumentări diferite, deşi o interacţiune între ele este inevitabilă: judecăm agentul prin actele sale sau invers? Doar în cel de-al doilea caz vom vedea efectul antimodelului, aşa cum îl descrie cavalerul de Méré:

> Remarc, de asemenea, că nu-i evităm doar pe cei care displac, ci că urâm tot ceea ce le aparţine, şi că nu vrem să le semănăm decât cât mai puţin posibil. Dacă ei laudă pacea, fac să fie dorit războiul; dacă sunt credincioşi şi cumpătaţi, dorim să fim libertini şi dezordonaţi[1].

La prima vedere, tot ceea ce am spus despre model se poate aplica, *mutatis mutandis*, antimodelului. Uneori vom fi, în momentul unei deliberări, incitaţi la a alege un comportament pentru că este opus celui al antimodelului; repulsia va merge uneori până la a provoca schimbarea unei atitudini adoptate anterior, doar pentru motivul că este şi atitudinea antimodelului[2]. O trăsătură importantă deosebeşte totuşi această formă de argumentare de aceea prin model: cu toate că, în aceasta din urmă, se propune să ne conformăm cuiva, fie şi într-o manieră stângace, şi că prin urmare conduita de adoptat este relativ bine cunoscută, în argumentul antimodelului suntem incitaţi la a ne deosebi de cineva, fără a putea întotdeauna interfera o conduită precisă. Adesea chiar prin referire implicită la un model va fi posibilă o anumită determinare a acestei conduite: a te îndepărta de Sancho Panza nu este de conceput decât pentru cel care cunoaşte figura lui Don Quijotte; vederea ilotului nu poate determina o conduită decât pentru cine cunoaşte comportamentul unui *spartiate aguerri*.

Întrucât el îndepărtează de ceea ce face, antimodelul, adoptând o conduită, o transformă, în mod voluntar sau involuntar, în parodie şi uneori în provocare. Este cazul demonilor despre care vorbeşte Bossuet:

> Aflu de asemenea de la Tertulian că demonii făceau nu numai să fie prezentate în faţa idolilor lor rugăciuni şi sacrificii, tribut propriu lui Dumnezeu, ci şi ca aceştia să fie gătiţi cu robe şi cu ornamente cu care se îmbrăcau magistraţii, şi făceau să fie purtate în faţa lor fasciile şi baghetele de magistrat, ca şi celelalte mărci ale autorităţii publice; pentru că într-adevăr, spune acest mare personaj, „demonii sunt magistraţii

[1] Chev. DE MÉRÉ, *Œuvres complètes*, t. II: *Des agréments*, pp. 30-31.
[2] Cf. G. MARCEL, *Rome n'est plus dans Rome*, actul III, sc. IV.

secolului". (...) Şi la ce insolenţă, fraţii mei, nu s-a dedat acest rival al lui Dumnezeu? El s-a prefăcut mereu că face ceea ce face Dumnezeu, nu pentru a se apropia întrucâtva de sfinţenie, ea fiind duşmanul lui de moarte; ci ca un supus rebel, care din dispreţ, sau din insolenţă, afişează acelaşi fast ca şi suveranul său[1].

Bossuet se gândeşte oare, în acest pasaj, la Frondă? Nu contează. Esenţial este că el prezintă clar mecanismul argumentării prin antimodel.

Acesta din urmă este adesea reprezentat în mod convenţional şi deliberat fals din cauza efectului de respingere pe care trebuie să-l producă. Nu lipsei de cunoaştere a societăţii musulmane trebuie să-i fie atribuite trăsăturile convenţionale ale sarazinului din cântecul de gestă francez[2].

Totuşi, introducerea antimodelului, în loc să tindă pur şi simplu către un efect revulsiv, poate servi de premisă unei argumentări *a fortiori*, antimodelul reprezentând un minimum sub care este indecent să cobori. De altfel, cum antimodelul este adesea, în acelaşi timp, un adversar de combătut şi eventul de doborât, rolul în argumentare, al unei aceleiaşi fiinţe detestate, va fi complex. Se ştie că competiţia dezvoltă asemănările dintre antagonişti[3], care, cu timpul, îşi împrumută toate procedeele eficace: tocmai pentru că sunt ale adversarului vor putea fi unele tehnici recomandate cu tărie. Totuşi, atunci când acesta este de asemenea antimodel, vom avea grijă adesea să separăm mijloacele de scopuri, sau chiar să deosebim temporarul de permanent, indispensabilul de inutil, licitul de ilicit[4].

Propunând altcuiva un model sau un antimodel, se subînţelege, în afară de restrângerea rolului lor la nişte circumstanţe particulare, că noi înşine ne străduim de asemenea să ne apropiem sau să ne deosebim de el. Aceasta permite replici comice, de genul: tatălui, care îi spune fiului său, un leneş, „La vârsta ta, Napoleon era primul din clasă", copilul îi replică: „La vârsta ta, el era împărat".

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Premier sermon sur les démons*, p. 13.

[2] Cf. C. MEREDITH JONES, The conventional Saracen of the songs of geste, *Speculum*, vol. XVII, nº 2, apr. 1942, p. 202.

[3] E. DUPRÉEL, *Sociologie générale*, p. 157.

[4] Cf. J. GIRAUDOUX, în legătură cu crearea Comisariatului pentru Informaţie, *La Française et la France*, pp. 234 la 237, 241.

Argumentarea prin model sau antimodel se poate aplica în mod spontan discursului însuşi: oratorul care îşi afirmă credinţa în anumite lucruri nu le susţine numai cu autoritatea sa. Comportamentul său în privinţa lor, dacă are prestigiu, poate servi de asemenea drept model, poate incita la a ne comporta aşa cum face el; şi invers, dacă el este antimodelul, ne vom îndepărta de el.

§ 81. Fiinţa perfectă ca model

Inconvenientele argumentării prin model sau prin antimodel se manifestă când modelul comportă caractere reprobabile sau antimodelul calităţi demne de a fi imitate. Într-adevăr, orice discriminare printre actele modelului sau ale antimodelului presupune un criteriu, altul decât persoana sau grupul pe care le elogiem sau pe care le dispreţuim, criteriu care face argumentarea prin model inutilizabilă, întrucât este inutilă sau chiar periculoasă.

Pentru a preveni aceste inconveniente, autorii sunt obligaţi să înfrumuseţeze sau să prezinte în culori sumbre realitatea, să creeze eroi şi monştri, pe de-a-ntregul buni sau pe de-a-ntregul răi, să transforme istoria în mit, în legendă, în clişeu. Dar chiar şi atunci, mulţimea modelelor sau a antimodelelor nu ne permite să extragem o regulă de conduită unică şi clară. Obiectele împrumutate din experienţă nu pot fi considerate, din această cauză, după părerea lui Kant, drept modele (sau arhetipuri):

> Cine ar vrea să dea (cum de altfel au făcut mulţi) ca model pentru izvorul de cunoaştere ceea ce poate servi cel mult ca exemplu pentru o explicaţie imperfectă, acela ar face din virtute o fantomă echivocă, variabilă după timp şi împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă[1].

Dimpotrivă, orice fiinţă întrupată trebuie să fie confruntată, după Kant, nu doar cu ideea virtuţii, ci cu un ideal, precum cel al înţeleptului stoic:

---

[1] KANT, *Critica raţiunii pure*, p. 305. (Ed. rom.: Univers Enciclopedic Glob, Bucureşti, 2009, p. 284; *n.t.*)

(...) un om care nu există decât în gândire, dar care concordă pe deplin cu ideea de înțelepciune. Așa cum Ideea dă *regula*, tot astfel idealul servește, în asemenea caz, ca *prototip* pentru determinarea completă a copiei; și nu avem alt criteriu al acțiunilor noastre decât comportarea acestui om divin din noi, cu care ne comparăm, ne judecăm și, prin aceasta, ne corectăm, deși niciodată nu putem să-i atingem perfecțiunea. Aceste idealuri, deși nu le putem atribui *realitate* obiectivă (existență), nu trebuie totuși să fie considerate ca himere; ele oferă un îndreptar indispensabil rațiunii, care are nevoie de conceptul a ceea ce este absolut perfect în felul lui, pentru a aprecia și a măsura în raport cu acesta gradul și lipsurile celor ce sunt imperfecte[1].

Kant își dă seama de importanța modelului pentru conduită, dar crede că acest model nu este decât un ideal pe care fiecare om îl poartă în el, fără ca limitele naturale să-i permită o realizare într-un exemplu fenomenal.

Acest arhetip, pe care Kant îl găsește în „acest om divin pe care îl purtăm în noi", religiile îl furnizează oamenilor datorită ideii sau a imaginii pe care ele le prezintă despre Dumnezeu, despre Ființa perfect bună sau măcar despre reprezentantul și purtătorul lui de cuvânt pe pământ. Tarde a avut deja ocazia să arate importanța lui Iisus, a lui Mahomed, a lui Buddha, ca modele pentru umanitate[2]. Acest rol este îndeplinit cu atât mai ușor cu cât aceste ființe, oricare ar fi calitatea lor supranaturală, se comportă totuși ca niște oameni care trăiesc împreună cu alți oameni. Dintr-un anumit punct de vedere, întruparea divinității ar fi deja o corectare a modelului pentru a-l apropia de cei care trebuie formați. Totuși constatăm că cei care utilizează această formă de argumentare își adaptează în mod mult mai direct chiar modelul la concluziile pe care vor să le promoveze. Să citățm în legătură cu aceasta câteva exemple semnificative în care Iisus este propus drept model.

Iată două pasaje în care Bossuet îl prezintă pe Iisus drept model de rege absolut:

Iisus Hristos, Domn al domnilor și Prinț al regilor Pământului, deși crescut într-o domnie total independentă, totuși, pentru a da tuturor monarhilor, ce depind de puterea lui, exemplu de moderație și de drep-

[1] *Ibid.*, p. 443.

[2] TARDE, *La logique sociale*, p. 308.

tate, a vrut el însuşi să se supună regulilor pe care le-a făcut şi legilor pe care le-a stabilit[1].

Şi în altă parte:

> Acest Dumnezeu mare nu are nevoie de nimeni; şi totuşi el vrea să câştige de partea sa pe toată lumea... Acest Dumnezeu mare ştie totul, vede totul, totuşi vrea ca toată lumea să-i vorbească; el ascultă tot, şi are mereu urechea atentă la plângerile care i se prezintă, mereu gata să facă dreptate. Iată modelul regilor[2]...

Pentru Locke, Iisus este modelul toleranţei, care trebuie să inspire acţiunea preoţilor şi a credincioşilor:

> Dacă, asemeni Căpitanului mântuirii noastre, ei ar fi dorit cu sinceritate binele sufletelor, ar fi mers pe urmele şi ar fi urmat exemplul perfect al acestui Prinţ al păcii. (...) Totodată, noi ştim foarte bine că dacă unii necredincioşi au trebuit să fie convertiţi cu forţa, dacă unii soldaţi înarmaţi au trebuit să fie smulşi din greşelile lor, aceia care erau orbi sau încăpăţânaţi, era cu mult mai uşor pentru el să reuşească toate acestea cu armate de legiuni celeste, decât oricărui fiu al Bisericii, oricât de puternic ar fi fost el, cu toţi dragonii lui[3].

Şi termină cu acest apel suprem:

> Dumnezeu însuşi nu-i va mântui pe oameni împotriva voinţei lor[4].

Cavalerul de Méré, care nu ezita, după cum am văzut, să se servească de graţia divină pentru a ilustra importanţa faptului de a fi binevoitor, susţine că dragostea pentru lucrurile plăcute ne-a fost arătată de Iisus:

> Mi se pare, de asemenea, că cel mai perfect model, şi acela pe care trebuie să-l imităm cel mai mult, îndrăgea tot ceea ce se făcea cu plăcere, ca aceste parfumuri excelente care au fost revărsate asupra lui: şi am

---

[1] BOSSUET, *Sermons: Sur la prédication évangélique*, p. 50.

[2] *Ibid.* : *Sur l'ambition*, p. 411.

[3] LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 125.

[4] *Ibid.*, p. 137.

putea să ne imaginăm ceva mai agreabil decât cele mai mici discursuri şi acţiuni ale sale[1]?

Se întâmplă chiar ca unele povestiri evanghelice să fie interpretate numai în funcţie de rolul de model pe care Iisus îl asumă şi fără de care ele ar deveni de neînţeles, întrucât ar fi incompatibile cu perfecţiunea divină:

> Iisus Hristos vede, în preştiinţa sa, în câte pericole extreme ne atrage iubirea pentru grandori; de aceea fuge el din faţa lor, pentru a ne obliga să ne temem de ele; (...), el ne învaţă în general că datoria esenţială a creştinului este de a-şi reprima ambiţia[2].

El însuşi, Dumnezeul, nu are nici un motiv să fugă. Doar modelul are.

Nu există nimic, inclusiv mediul în care trăieşte modelul, care să nu poată fi invocat pentru a favoriza acţiunea acestuia din urmă, apropiindu-l de cei cărora le este propus şi care sunt prin aceasta valorizaţi în propriii lor ochi:

> Aşa cum micii jocişti se înflăcărau la gândul unui Hristos muncitor, ţăranii ar trebui să-şi extragă aceeaşi mândrie din acea parte pe care o acordă parabolele din Evanghelie vieţii câmpurilor şi din funcţia sacră a pâinii şi a vinului şi să deducă de aici sentimentul că creştinismul este un lucru al lor[3].

Aceste diverse exemple arată în ce măsură argumentarea prin model, chiar şi limitată la exaltarea vieţii unui singur individ, este susceptibilă de utilizări şi de adaptări variate, după cum cutare sau cutare aspect al Fiinţei perfecte este scos în evidenţă şi propus spre a fi imitat de oameni.

Fiinţa perfectă se pretează mai mult decât orice alt model la această adaptare întrucât, prin însăşi calitatea sa şi prin esenţă, ea are ceva imperceptibil, necunoscut şi că, pe de altă parte, nu este valabil numai pentru un timp şi pentru un loc. Or, în măsura în care credem că se poate utiliza modelul independent de circumstanţe, când modelul

---

[1] Cf. § 79: Ilustrarea.

[2] Chev. DE MÉRÉ, *Œuvres complètes*: *Des agréments*, p. 28.

[3] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur l'ambition*, p. 394.

este mai mult decât un tipar (pattern) limitat în ceea ce priveşte forţa sa, acuzaţia de anacronism devine fără fundament. Rolul interpretului este atunci esenţial: el este acela care permite modelului de necontestat să servească drept ghid în toate împrejurările vieţii.

b) RAŢIONAMENTUL PRIN ANALOGIE

§ 82. Ce este analogia

Nimeni nu a negat importanţa analogiei în conduita inteligenţei. Totuşi, recunoscută de toţi ca un factor esenţial de invenţie, ea a fost privită cu neîncredere din momentul în care se dorea să se facă din ea un mijloc de probă. Este adevărat că unele filosofii, cea a lui Platon, a lui Plotin sau a Sfântului Toma, au justificat uzajul argumentativ al analogiei datorită concepţiei pe care o furnizau ele despre real; dar acest uzaj părea astfel legat de o metafizică şi solidar cu soarta ei. Gânditorii empirişti, dimpotrivă, nu văd cel mai adesea, în analogie, decât o asemănare de calitate minoră, imperfectă, slabă, incertă[1]. Se admite, mai mult sau mai puţin explicit, că analogia face parte dintr-o serie, identitate-asemănare-analogie, în care ea constituie nivelul cel mai puţin semnificativ. Singura ei valoare ar fi aceea de a permite formularea unei ipoteze de verificat prin inducţie[2].

Departe de noi ideea că o analogie nu ar putea servi de punct de plecare unor verificări ulterioare; dar ea nu se distinge în aceasta de nici un alt raţionament, întrucât concluziile lor, ale tuturor, pot fi mereu supuse unei noi probe. Şi suntem noi oare autorizaţi să negăm analogiei orice forţă probantă, de vreme ce doar faptul de a fi capabilă să ne facă să preferăm o ipoteză alteia arată că ea are valoare de argument? Orice studiu general de argumentare trebuie deci să-i facă loc ca element de probă.

Ni se pare că valoarea sa argumentativă va fi mai clar pusă în evidenţă dacă se consideră analogia drept o similitudine de structuri, a cărei formulă cea mai generală ar fi: A este pentru B ceea ce C este

---

[1] HUME, *Tratat asupra naturii umane*, t. I, p. 226.

[2] J. Stuart MILL, *Un sistem de logică inductivă*, vol. II, p. 90.

pentru D. Această concepție despre analogie se leagă de o tradiție foarte veche, încă în uz la Kant[1], la Whately[2], la Cournot[3]. Ea nu este deloc cu totul uitată, ca dovadă această opinie a lui M. Cazals pe care îl citează Paul Grenet într-o lucrare recentă:

> Ceea ce face originalitatea analogiei și ceea ce o distinge de o identitate parțială, adică de noțiunea puțin banală de asemănare, este că, în loc să fie un *raport de asemănare*, ea este o *asemănare de raport*. Și nu avem aici un simplu joc de cuvinte, tipul cel mai pur de analogie se găsește într-o *proporție matematică* [4].

Noi subscriem la aceste rânduri, cu excepția ultimului punct. Dacă etimologia incită la a găsi prototipul analogiei în proporția matematică[5], aceasta din urmă nu este în opinia noastră decât un caz particular de similitudine de raporturi și în nici un caz cel mai semnificativ. Într-adevăr, nu vedem aici ceea ce caracterizează cu precizie, în opinia noastră, analogia, și care are legătură cu diferența dintre raporturile care sunt confruntate.

Pentru a preciza acest lucru, să plecăm de la o analogie destul de simplă și tipică, luată de la Aristotel:

> Așa cum ochii liliacului sunt orbiți de lumina zilei, tot așa inteligența noastră este orbită de lucrurile cele mai evidente[6].

Propunem să numim *temă* mulțimea termenilor A și B, la care se referă concluzia (inteligența sufletului, evidența) și să numim *fond* mulțimea termenilor C și D, care servesc la a susține raționamentul (ochii liliacului, lumina zilei). În mod normal, fora este mai bine cunoscută decât tema căreia trebuie să-i clarifice structura, sau să-i stabilească valoarea, fie valoarea de ansamblu, fie valoarea respectivă a termenilor. Situația nu stă totuși mereu astfel: Caterina din Genova, la

---

[1] KANT, Prolegomene la orice metafizică viitoare, p. 146-147. (Ed. rom.: p. 173; *n.t.*)

[2] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, p. 359, Appendix to p. 67 (B).

[3] A.-A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, vol. I, pp. 93-94.

[4] P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 10. Cf. Mgr DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, p. 15.

[5] Cf. M. DOROLLE, *Le raisonnement par analogie*, cap. I.

[6] ARISTOTEL, *Metafizica*, cartea α, 993 *b*.

sfârşitul cărţii sale *Tratat despre Purgatoriu*, va încerca să elucideze propria sa stare sufletească, prin analogie cu cea a sufletelor din Purgatoriu, despre care este greu de spus că este mai bine cunoscută, dar căreia ea i-a consacrat ample descrieri:

> Această formă purificatoare, pe care eu o văd în sufletele din purgatoriu, o simt în sufletul meu, în ultimii doi ani mai ales, şi în fiecare zi o simt şi o văd mai clar. Sufletul meu rămâne în acest corp ca într-un purgatoriu[1].

Există, în orice caz, între temă şi foră, o relaţie asimetrică dată de locul pe care-l ocupă ele în raţionament.

Mai mult, ca să existe analogie, tema şi fora trebuie să aparţină unor domenii diferite: când cele două raporturi care se confruntă aparţin unui aceluiaşi domeniu şi pot fi subsumate sub o structură comună, analogia este înlocuită cu un raţionament prin exemplu sau prin ilustrare, tema şi fora furnizând două cazuri particulare ale unei aceleiaşi reguli. De asemenea, în timp ce unele raţionamente se prezintă indiscutabil ca analogii (se întâmplă foarte des când fora este luată din domeniul sensibil, tema din domeniul spiritual), altele dau naştere în această privinţă unei oarecare îndoieli, precum acest pasaj din Colette privind relaţiile sale cu un stol de păsărele:

> (...) nu era departe vremea când într-o mică mulţime greu de deslusit aveam să descopăr individul, singularul, preferatul care m-ar prefera. De fiecare dată pericolul, pentru animal, devine acelaşi pentru noi. A alege, a fi ales, a iubi: imediat după aceea vin grija, pericolul de a pierde, teama de a semăna regretul. Atât de mari cuvinte pentru o păsărică? Da, pentru o păsărică. Nu există, în dragoste, obiect mic[2].

Este vorba despre o analogie cu dragostea umană? Este vorba despre un exemplu care duce la generalizare? Ultimele cuvinte ar tinde să ne facă să preferăm această interpretare. Fără ele eram tentaţi să vedem în tot acest pasaj o expunere analogică a cărei temă era dragostea umană. Oscilarea între cele două forme de raţionament poate fi de altfel, în unele cazuri, eficace.

---

[1] SFÎNTA CATERINA DIN GENOVA, Opere, *Tratat despre Purgatoriu*, cap. XVII, p. 150.

[2] COLETTE, *Le fanal bleu*, p. 34.

Impresia că avem de-a face cu două domenii diferite poate depinde de dispozițiile auditorului. Dar asimilarea sau separarea domeniilor este adesea pregătită de discurs: alegerea unor termeni utilizați este esențială, şi am putea relua, în legătură cu aceasta, remarcile noastre anterioare privind diferențele de natură sau de grad. Tot ceea ce stabileşte o diferență de natură, de ordin tinde să instituie domenii separate în care se vor putea situa fora şi respectiv tema: opoziția între finit şi infinit este o diferență de ordin care va fi propice raționamentului analogic.

Ne putem întreba dacă, în interiorul unei aceleiaşi discipline, se întâlnesc propriu-zis analogii. Chestiunea trebuie, credem noi, să fie rezolvată afirmativ, dar ea este foarte delicată. Biologii utilizează două noțiuni susceptibile să clarifice această problemă: omologia (ex. braț şi aripă), analogia (ex. similitudini provocate de viața acvatică la indivizi de genuri diferite). În primul caz, avem o temă structurală care constituie un sistem natural, ce înglobează şi subsumează cazurile individuale înrudite, sistem determinat în acelaşi timp de anatomie, embriologie, paleontologie, care uneşte indivizii într-un acelaşi domeniu. În cel de-al doilea caz gândirea merge de la un gen animal la un altul, considerate în izolarea lor relativă.

În drept, raționamentul prin analogie propriu-zisă se limitează, se pare, la confruntarea, pe puncte particulare, între drepturi pozitive distincte prin timp, prin spațiu geografic sau prin materia tratată. Dimpotrivă, de fiecare dată când se caută similitudini între sisteme, acestea sunt considerate ca exemple ale unui drept universal; de asemenea, de fiecare dată când se argumentează în favoarea aplicării unei reguli stabilite la noi cazuri, se afirmă, prin chiar aceasta, că ne aflăm în interiorul unui singur domeniu: de aceea, reabilitarea analogiei, ca procedeu de interpretare extensivă, care răspunde dorinței unor juriști de a vedea în ea altceva decât termenul prin care se descalifică ceea ce adversarul prezintă ca exemplu, se va realiza dând analogiei o semnificație diferită de cea pe care am propus-o[1].

[1] Cf. N. BOBBIO, *L'analogia nella logica del diritto*, în special p. 34.

§ 83. Relațiile dintre termenii unei analogii

Spunând că în orice analogie există un raport între patru termeni, noi prezentăm, evident, o viziune schematizată a lucrurilor. Fiecare dintre ei poate într-adevăr să corespundă unei situații complexe, și chiar aceasta este ceea ce caracterizează o *analogie bogată*.

Faptul că este vorba despre similitudine de relații autorizează, între termenii temei și cei ai forei, diferențe cât de mari am dori. Natura termenilor este, la prima vedere cel puțin, secundară. Este de altfel, adesea, rolul pe care îl joacă ei în analogia pe care o stabilește numai semnificația lor. Când Ezechiel strigă:

> Și le voi da o altă inimă și duh nou voi pune într'înșii; inima lor de piatră le-o voi smulge din trup și le voi da o inimă de carne[1],

carnea este pentru piatră ca milostenia pentru nesupunere; în timp ce, în numeroase analogii, carnea este pentru spirit ceea ce este starea de păcat pentru starea de grație. Un același termen este deci conceput în moduri foarte diferite, pentru a se putea insera în analogii de sens tot atât de opuse.

Cu toate că analogia-tip comportă patru termeni, se întâmplă destul de frecvent ca numărul lor să se reducă la trei; unul dintre ei figurează de două ori în schemă, care devine: B este pentru A ceea ce C este pentru B.

Iată în acest sens un exemplu luat din Leibniz:

> Căci se vede foarte limpede că toate celelalte substanțe depind de Dumnezeu, așa cum gândurile emană din substanța noastră[2]

și un altul, atribuit lui Heraclit:

> Omul, în ochii divinității, este tot atât de pueril pe cât este copilul în ochii omului[3].

---

[1] EZECHIEL, XI, 19. (Ed. rom.: Litera Internațional, București, 2011, cap. XI, 19, p. 1472. In: *Biblia cu ilustrații*, vol. V; *n.t.*)

[2] LEIBNIZ, *Disertație metafizică*, XXXII, p. 457. (Ed. rom.: Humanitas, București, 1996, XXXII, p. 77; *n.t.*)

[3] P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 108, n. 367 (Fragmentele Diels, 79, Bywater, 97).

Termenul comun „substanță", „om", invită la a situa tema în prelungirea forei și la a le ierarhiza. Dar distincția domeniilor, indispensabilă pentru existența analogiei, este totuși menținută: căci termenul comun, fiind în mod formal același în temă și în foră, se disociază prin uzajul lui diferențiat, care îl face echivoc. Era într-adevăr de prevăzut ca termenul comun, întrucât locul său în foră și în temă îl pune în relație cu termeni care fac parte din două domenii diferite, să ia prin chiar acest fapt semnificații mai mult sau mai puțin divergente.

S-ar putea conchide că orice analogie cu trei termeni se poate analiza ca analogie cu patru termeni. Este bine totuși să distingem analogiile în care fora și tema se plasează întrucâtva una în prelungirea celeilalte, de cele în care accentul cade mai ales pe paralelismul dintre ele. Într-adevăr, interpretarea argumentativă va putea fi foarte diferită de aceasta.

Două analogii, împrumutate din lucrarea lui Gilson asupra tomismului, o vor arăta. Iat-o pe prima:

> Când un profesor își instruiește elevul, știința profesorului trebuie să conțină deja ceea ce el introduce în spiritul elevului. Or, cunoașterea naturală pe care o avem despre principii ne vine de la Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este autorul naturii noastre. De unde rezultă că tot ceea ce este contrar acestor principii este contrar înțelepciunii divine și, în consecință, nu ar putea să fie adevărat[1].

Și iat-o pe cea de-a doua:

> Ca și un copil care înțelege ceea ce nu ar putea să descopere, dar pe care i-l face cunoscut un profesor, intelectul uman pune stăpânire fără dificultate pe o doctrină căreia o autoritate mai mare decât cea umană îi garantează adevărul[2].

În ambele cazuri, avem o fora luată din domeniul vieții cotidiene, cel al învățământului; în ambele cazuri, există o diferență de valoare considerabilă, și între termenii fiecărui domeniu, și între cele două domenii analizate. Dar, în primul caz, nu această diferență contează

---

[1] E. GILSON, *Tomismul*, p. 31 (*Contra Gentiles*, I, 7). (Ed. rom.: Humanitas, București, 2002, p. 33; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, p. 35.

mai ales. De aceea percepem mai degrabă paralelismul dintre cele două relații (înțelepciunea lui Dumnezeu este pentru cunoașterea naturală ceea ce este știința magistrului pentru cea a discipolului). În al doilea caz, dimpotrivă, diferențele de valoare contează înainte de orice. Iar noi percepem mai degrabă o analogie cu trei termeni ierarhizați (autoritatea divină este pentru intelectul uman ceea ce profesorul este pentru copil) și aceasta cu toate că termenul comun nu este identic din punct de vedere formal („profesor", „intelect uman")[1].

Să adăugăm că, alături de analogiile cu trei termeni ierarhizați, se întâlnesc analogii care răspund schemei: A este pentru B ceea ce A este pentru C. Iată în legătură cu aceasta un frumos exemplu luat de la Demostene:

> Căci banul, cînd este pus într-o balanță alături de o decizie, o mișcă brusc și trage la el rațiunea, astfel încât cel care ia devine incapabil să calculeze ceva cu chibzuință[2].

Banul, deși luat numai în sens material, îndeplinește aici două funcții diferite. Oratorul utilizează într-o oarecare măsură o coincidență fericită; ea este cea care permite fuziunea dintre unul din termenii forei și unul din termenii temei. Vom vedea ulterior în ce anume o astfel de analogie se apropie de unele metafore.

Esențialul, într-o analogie, este confruntarea temei cu fora; ea nu implică deloc existența unui raport prealabil între termenii uneia și ai celeilalte. Dar când există un raport între A și C, între B și D, analogia se pretează la dezvoltări în toate sensurile care sunt unul dintre aspectele unei analogii bogate. Lui Tarde îi plăcea să dezvolte analogii de o surprinzătoare amploare în care relațiile dintre termeni analogi nu erau cu nimic mai prejos decât relațiile din interiorul temei și al forei[3]. Aceste relații între termeni omologi sunt uneori chiar în prim-plan: analogia este gândită înainte de toate ca afinitate între termenii temei și

---

[1] Cf. la PASCAL o analogie cu patru termeni și o analogie cu trei termeni ierarhizați într-un același raționament. *Cugetări*, Aion, Oradea, 1998, pp. 254-255 (234 ed. Brunschvicg). Traducere de Maria și Cezar Ivănescu.

[2] DEMOSTENE, *Discursuri: Despre pace*, § 11.

[3] Cf. în special TARDE, *La logique sociale*, pp. 98-99.

ai forei. Similitudinea de structură dintre domenii este inferată din ea. Pe această cale demonstrează Girolamo Fracastoro, în plin secol XVI, mulțimea și specificitatea agenților bolilor noastre infecțioase[1].

Dublele ierarhii, cu raporturile complexe care le caracterizează, raporturi orizontale bazate pe structura realului, raporturi verticale de ierarhizare, se pretează în mod deosebit la stabilirea de analogii bogate. Deosebirea dintre dubla ierarhie și analogie este profundă după părerea noastră; prima este bazată pe o legătură a realului; a doua sugerează confruntarea de relații situate în domenii diferite. Dar putem foarte adesea argumenta prin analogie repartizând termenii succesivi ai unei duble ierarhii, între temă și foră. Așa se face că dubla ierarhie, conchizând din superioritatea lui Dumnezeu asupra oamenilor superioritatea justiției divine asupra justiției omenești, poate face loc analogiei conform căreia justiția divină este în raport cu Dumnezeu ceea ce justiția omenească este pentru oameni. Invers, atunci când analogia dezvoltă două lungi ierarhii aparținând una forei, cealaltă temei, și când cele două domenii sunt inegale ca valoare, analogia ar putea face loc cu ușurință unei serii de duble ierarhii. Așa se întâmplă când Plotin trage, din ordinea ierahică existentă într-un cortegiu regal, concluzii referitoare la realități depinzând de Unu și care îi sunt mai mult sau mai puțin apropiate[2].

Deși analogia este un raționament care privește relațiile, cele care există în interiorul forei și în interiorul temei, ceea ce face ca ea să difere profund de simpla proporție matematică este că natura termenilor, în analogie, nu este niciodată indiferentă. Se stabilește, într-adevăr, între A și C, între B și D, datorită analogiei înseși, o apropiere care conduce la o interacțiune, și mai ales la valorizarea, sau la devalorizarea, termenilor temei.

Iată un exemplu care explică mecanismul acestei interacțiuni:

---

[1] G. FRACASTORO, *Opera omnia*, De sympathia et antipathia rerum, cap. II: *De analogia rerum in agendo*, pp. 65 *b* și urm.; De contagione, cap. 8: *De analogia contagionum*, pp. 81 *a* și urm. Cf. și *Sifilide*, cartea I, vv. 258-306.

[2] PLOTIN, *Enneade*, V, 5, § 3, p. 561.

> Despre această alegere a lui Amadeus [duce de Savoia], realizată aşa cum se cuvine prin autoritatea unui sfânt conciliu general, nu s-a mai auzit nimic, decât că sus-numitul Amadeus a fost redus la tăcere cu o pălărie de cardinal, aşa cum linişteşti un câine rău cu un ciolan[1].

Devalorizarea termenilor temei este antrenată de natura termenilor forei; dar valoarea acestora derivă ea însăşi, măcar în parte, de utilizarea lor în analogie: atitudinea câinelui care latră nu este obligatoriu obiectul unei judecăţi depreciative.

Pierdută din vedere, interacţiunea generează unul din aceste efecte comice de care Sterne era amator:

> Neînfricat, da neînfricat, [regele William], pe toţi sfinţii! strigă unchiul Toby – i se cuvine coroana –
>
> – Tot astfel precum i se cuvine hoţului ştreangul, strigă Trim [caporalul loial][2].

Interacţiunea dintre termenii analogiei duce adesea la integrarea în construcţia forei a unor elemente care nu ar avea nici o semnificaţie dacă nu ar trebui să ne gândim la temă, în care ele au. Aşa se face că Locke, pentru a descrie calea care duce la mântuire, se serveşte de o foră care prezintă un drum ce duce direct la Ierusalim şi se întreabă de ce pelerinul trebuie să fie maltratat, pentru că nu poartă bocanci, sau pentru că părul lui nu este tuns într-un anumit fel, sau pentru că merge sau nu în urma unui ghid îmbrăcat în alb sau încoronat cu o mitră[3], toate aceste detalii neavând importanţă decât pentru că ne fac să ne gândim la conflictele dintre adepţii diverselor Biserici.

Uneori, datorită acţiunii temei asupra forei, unele elemente ale acesteia din urmă sunt modificate. Aşa se face că detalii privind personaje din Vechiul Testament, Adam sau Moise, sunt transformate

---

[1] CALVIN, *Învăţătura religiei creştine, Adresă introductivă către regele Francisc I*, p. 13. (Ed. rom.: Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 125-126. Traducere de Elena Jorj şi Daniel Tomuleţ; *n.t.*)

[2] STERNE, *Viaţa şi opiniunile lui Tristram Shandy*, cartea VIII, cap. XIX, p. 495. (Ed. rom.: Polirom, Iaşi, 2004, cartea VIII, cap. XIX, p. 430; *n.t.*)

[3] LOCKE, *The second Treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 138.

pentru a permite mai bine acestor personaje să-l prefigureze pe Hristos. Această tehnică este atestată de Réau:

> Contrar textului din Exod în care se spune că Moise, întorcându-se în Egipt şi-a urcat soţia şi fiul pe măgar, îl vedem, într-unul din tablourile în email ale retablului din Klosterneuburg (secolul al XII-lea), pe Profet călare pe măgar în timp ce soţia sa Sephora îl urmează pe jos... Această variantă se explică pur şi simplu printr-un motiv tipologic, întrucât era vorba ca această scenă să fie pusă în paralel cu *Intrarea lui Hristos în Ierusalim*. Trebuia deci ca Moise să fie călare pe măgar pentru a semăna cu Iisus a cărui prefigurare este[1].

Adesea termenii forei sunt dotaţi cu proprietăţi ce ţin de fantezie dar care îi apropie de temă, cum ar fi limbajul uman atribuit animalelor din fabule.

Se vede foarte bine modificarea adusă forei de exigenţele temei în această analogie a lui Bossuet:

> Rămânea această redutabilă infanterie a armatei din Spania, ale cărei mari batalioane adunate, semănând cu tot atâtea turnuri, dar cu turnuri care şi-ar putea repara breşele, stăteau de neclintit în mijlocul tuturor celorlalte în derută[2].

Această descriere, arătându-le ca pe nişte turnuri într-o fortăreaţă asediată, încearcă să caracterizeze rolul batalioanelor în luptă, dar fără a uita totuşi ceea ce le dă superioritatea.

Există o tehnică, utilizată frecvent de Plotin, pentru a apropia fora de temă şi asupra căreia E. Bréhier atrăsese atenţia calificând-o drept „corectare de imagini"[3]: nu este vorba despre o modificare oarecare a forei, ci de purificarea ei, de modificarea sa după un enunţ prealabil, în sensul unei mai mari perfecţiuni.

Iată un exemplu, între multe altele, al acestui procedeu particular:

---

[1] L. RÉAU, Influenţa formei asupra iconografiei medievale în *Formes de l'art, formes d'esprit*, pp. 91-92.

[2] BOSSUET, Bibl. de la Pléiade, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de Condé*, p. 218.

[3] PLOTIN, *Enneade* V, Prefaţă.

> Ca atunci când cineva, după ce a intrat într-o casă variat împodobită şi foarte frumoasă, admiră pe rând toate variatele podoabe din ea şi se umple de admiraţie înainte de a-l vedea pe stăpânul casei, dar după ce îl vede şi rămâne fascinat de el (căci nu era comparabil cu natura statuilor, ci era vrednic de o adevărată contemplare), abandonându-le pe acelea, îl priveşte, în restul timpului, doar pe el. (...) Şi poate că imaginea ar corespunde realităţii, dacă cel care îi apare contemplatorului podoabelor din casă nu ar fi un om ci un zeu, iar acesta nu i s-ar arăta înaintea ochilor, ci ar umple sufletul contemplatorului[1].

Fora, astfel modificată, continuă totuşi să exercite acţiunea dorită, iar plauzibilitatea acordată temei nu este diminuată din această cauză. Această rectificare este adesea introdusă ca ipoteză, iar Plotin o face să fie precedată, ca în exemplul de mai sus, de condiţionalul „dacă am spune că".

Tot de o ipoteză se foloseşte Kant în celebra lui analogie a porumbelului:

> Porumbelul uşor, lovind în zbor liber aerul a cărui rezistenţă o simte, şi-ar putea imagina că el ar reuşi şi mai bine în spaţiul vid. Tot astfel, Platon a părăsit lumea sensibilă, fiindcă ea pune intelectului limite prea înguste şi s-a aventurat dincolo de ea pe aripile Ideilor în spaţiul vid al intelectului pur. El nu a observat că prin eforturile sale nu câştigă drum, căci nu avea nici un suport, aşa-zicând, ca bază, pe care să se fixeze şi la care să poată aplica forţele sale, pentru a urni intelectul din loc[2].

Eforturile lui Platon sunt asimilate celor ale porumbelului şi descrise în termeni care îl amintesc pe aceasta. Dar interacţiunea se surprinde, ca să zicem aşa, pe viu, pentru că demersul porumbelului nu este el însuşi decât o ipoteză condiţionată de temă.

Se întâmplă totodată ca rectificarea forei să o facă ridicolă, fiind absolut incompatibilă cu realul. Quintilian citează expresii pe care le auzea repetate pretutindeni pe când era tânăr:

> „Fluviile mari sunt navigabile şi la izvor" şi

---

[1] PLOTIN, *Enneade*, VI, 7, § 35. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2007, p. 343; *n.t.*)

[2] KANT, *Critica raţiunii pure*, p. 55. (Ed. rom.: Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2009, p. 55; *n.t.*)

„Arborele de soi rodeşte deîndată ce îl plantezi"[1].

Ce sunt altceva decât nişte analogii în care tema a reacţionat asupra forei în mod abuziv? Dorinţa de a apropia fora de temă, în loc să facă analogia convingătoare, se întoarce în acest caz împotriva oratorului. Prudenţa pare a se impune atunci când este modificată fora: o putem face fantastică, dar nu putem afirma, nici chiar cu titlu de ipoteză, ceea ce nu este decât un contraadevăr. Este mai bine într-un astfel de caz ca, atunci când se utilizează termenii forei, să se dea de înţeles că modificarea priveşte tema, ca în acest pasaj de Bossuet în care penitenţa este descrisă prin analogie cu o naştere:

> Printre aceste cazne ale penitenţei, gândiţi-vă, fraţilor, că naşteţi; iar ceea ce naşteţi, sunteţi voi înşivă. Dacă este o consolare atât de tandră în a fi făcut pe altcineva să vadă lumina şi în a fi dat viaţă altcuiva, încât ea şterge într-o clipă toate suferinţele trecute, ce încântare trebuie să resimţi în a te fi descoperit pe tine însuţi, în a te fi născut pe tine însuţi pentru o viaţă fără moarte[2]!

§ 84. Efecte ale analogiei

Interacţiunea dintre temă şi foră, care rezultă din analogie - acţiunea asupra temei fiind cea mai importantă, dar acţiunea inversă nefiind, cum am văzut mai sus, deloc neglijabilă -, se manifestă în două feluri, prin structurarea şi prin transferurile de valoare care decurg de aici; transferuri de valoare de la foră la temă şi reciproc, transfer de la valoarea relativă a ambilor termeni ai forei la valoarea relativă a celor doi termeni ai temei.

Iată o celebră analogie a lui Epictet:

> Dacă un copil îşi bagă mâna într-un vas cu gâtul strâmt, pentru a scoate de acolo smochine şi nuci, şi dacă îşi umple pumnul, ce i se va întâmpla? Nu-şi va putea retrage mâna şi va plânge. „Renunţă la câteva dintre ele (i se spune), şi-ţi vei putea scoate mâna". Tu să faci acelaşi lucru

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VIII, cap. III, § 76. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, p. 331; *n.t.*)

[2] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la pénitence*, p. 83.

cu dorinţele tale. Nu-ţi dori decât un număr mic de lucruri şi le vei obţine[1].

Concluzia normativă asupra conduitei celui care doreşte mai mult decât ar putea realiza nu este decât transferul la cazul lui al judecăţii asupra comportamentului pueril al copilului care nu reuşeşte să-şi scoată din vas mâna prea plină. Dar acest transfer rezultă din aceea că comportamentul adultului este reconstruit pornind de la foră. În acest exemplu, ca în toate cele în care fora este luată din domeniul sensibil, iar tema din domeniul spiritual, analogia permite reconstruirea temei după o structură plauzibilă, reconstrucţie cu atât mai utilă, cu cât această structură nu poate fi cunoscută direct. Aşa se face că discuţiile persistente referitoare la raporturile dintre liberul arbitru uman şi graţia divină luau drept obiect fora văzului, care necesită organe vizuale şi o sursă de lumină:

> Într-adevăr, ca omul care, deşi având simţul văzului, înconjurat de tenebre nu vede nimic, căci nu poate vedea nimic înainte ca din exterior să vină lumina, pe care o simte chiar şi când ţine ochii închişi şi pe care o zăreşte odată cu tot ceea ce-l înconjoară când şi-i deschide, tot aşa voinţa omului, atâta timp cât se află în umbra păcatului originar şi a păcatelor lui proprii, este blocată de propriile sale tenebre. Dar când apare lumina iertării divine, nu numai că distruge noaptea păcatelor şi vinovăţia lor, dar vindecă voinţa bolnavă, îi deschide ochii şi o face aptă să contemple această lumină purificând-o prin fapte bune[2].

Analogia permite o mai bună înţelegere a raporturilor dintre graţia divină şi liberul arbitru şi a importanţei omului şi respectiv a lui Dumnezeu în păcat şi în mântuire.

Valoarea termenilor este adesea determinată de structura analogiei. Astfel, analogiile cu trei termeni, drama, viaţa terestră şi viaţa supraterestră, tind să elimine tot ceea ce este serios în viaţa terestră în

---

[1] EPICTET, *Discuţii culese de Arian*, cartea III, cap. IX, p. 259.

[2] JOANNIS SCOTI, Liber de Praedestinatione, IV, 8. *Patrol. latine*, t. CXXII, col. 374-375.

raport cu lumea cealaltă, făcând din ea un fel de joc, de spectacol, în care fiecare îşi joacă rolul aşteptând ca viaţă adevărată să înceapă[1].

Unii termeni, precum *lumină, înălţime, adâncime, plin, găunos, adânc*, deşi împrumutaţi din lumea fizică, par încărcaţi de valoare la plecare. Este posibil să fie aşa. Dar probabil că au servit deja de atâtea ori şi ca elemente ale forei, în analogii a căror temă ţinea de lumea spirituală, încât nu se mai poate desprinde din ele valoarea care rezultă din acest rol, ca urmare a interacţiunii cu unii termeni ai temei. Uneori, se crede că se poate surprinde pe viu modul în care se operează transferul de valoare, dar nu suntem niciodată siguri de aceasta, dovadă următoarea analogie a lui Plotin, a cărei foră este constituită din raportul dintre centru şi circumferinţă:

> Ceea ce este în afara lui, atingându-l ca într-un cerc şi dependent de el, este în întregime ceea ce este raţiune şi inteligenţă; dar mai degrabă ar fi inteligenţă după cum îl atinge şi în măsura în care depinde de el, întrucât de la el are faptul de a fi inteligenţă. Ca şi cum s-ar admite că un cerc care ar fi în contact cu centrul său are puterea din centru şi ar avea, ca să spunem aşa, „chipul centrului", prin aceea că razele, adunându-se către un centru unic, fac circumferinţa, orientată spre centru, să fie aşa cum este; (...)[2].

Dacă cercul dă structura lumii plotiniene, Unul care este principiul ei, ajunge, datorită interacţiunii, şi oricare ar fi raţiunile geometrice pe care le furnizează, să valorizeze ideea de centru, care rămâne încărcată de valoare în civilizaţia noastră.

Parabolele, paradigmele, pe care le găsim din abundenţă în Biblie, în scrierile platoniciene, nu sunt obligatoriu luate din domeniul material. Ele pot fi luate din viaţa cotidiană, pentru a clarifica aspecte ale vieţii sociale, politice sau morale, pentru a le da o anumită structură şi o anumită valoare. Iată o analogie de acest gen, extrasă dintr-un discurs al lui Demostene:

> De asemenea, voi ştiţi şi aceasta că în tot ceea ce grecii au suferit din partea lacedemonienilor sau din partea voastră, ei au fost nedreptăţiţi de

[1] Cf. PLOTIN, *Enneade*, III, 2, § 15. (Ed. rom.: Editura IRI, Bucureşti, 2005, p. 63. Traducere de Marilena Vlad; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, VI, 8, § 18. (Ed. rom.: p. 397; *n.t.*)

> niște fii nelegitimi ai Eladei; și tot ce se petrecea atunci se aseamănă cu ce se întâmplă într-o casă bogată, unde un fiu legitim conduce rău și risipește averea sa: oricine ar putea socoti că acest fiu este vrednic, în acest caz, de dezaprobare și învinovățire, fără însă a putea susține că el nu are drepturi asupra acestei averi și că nu este moștenitorul ei.. Iar dacă un sclav sau un copil presupus legitim ar pierde și ar risipi o avere ce nu-i aparține, o, Hercule, cu atât mai mult toți ar susține că aceasta este o faptă îngrozitoare și revoltătoare! Dar lucrurile nu stau așa, nu, pentru Filip și pentru faptele pe care el le săvârșește acum, fiindcă el nu numai că nu este grec și nu are nici o legătură cu grecii, dar, la drept vorbind nu este nici măcar un barbar cu o origine strălucită...[1]

Locul lui Filip în lumea greacă fiind fixat prin analogie, sentimentele de dispreț și de indignare referitoare la conduita lui nu pot fi decât întărite de aceasta, dar cu condiția, evident, să fim în prealabil convinși de faptul că Filip nu este întru totul grec. Din acest punct de vedere, s-ar putea stabili, între analogii, diferențe după gradul de aderare prealabilă la temă. Unele analogii ar juca, precum în cazul ilustrării, un rol de întărire; altele, care ar trebui să beneficieze prin ele însele de o forță de persuasiune mai mare, ar îndeplini un rol mai apropiat de cel al exemplului. Dar să nu uităm că această apropiere de ilustrare și de exemplu nu este ea însăși decât o analogie.

Unul dintre efectele analogiei este de a contribui la a determina pe unul sau pe ambii termeni ai temei. Acest uzaj este cel mai frecvent în analogiile cu trei termeni, a căror structură ar fi: B este pentru X ce este C pentru B. Pentru a face să se înțeleagă natura cuvântului divin, Plotin se servește de analogia următoare:

> Precum discursul rostit, este fragmentar față de cel din suflet, tot așa este și cel din suflet față de cel superior lui, când îi este interpret[2].

Se întâmplă, totuși, ca cei doi termeni ai temei să fie necunoscuți și ca doar relațiile presupuse între domeniul temei și cel al forei să permită să li se precizeze structura. Raționăm asupra lui Dumnezeu și a

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Filipica a treia*, §§ 30, 31. (Editura pentru Literatură, București, 1969, pp. 132-133; *n.t.*)

[2] PLOTIN, *Enneade*, I, 2, § 3. (Ed. rom.: Ed. IRI, București, 2003; *n.t.*)

proprietăților sale bazându-ne pe niște raporturi cunoscute între om și proprietățile lui, ca și pe ideea pe care ne-o formăm despre distanța care îl separă pe Dumnezeu de om: atunci când se admite că bunătatea divină și bunătatea omenească nu fac parte dintr-un același domeniu al realului, se va spune că nu există între aceste două proprietăți un raport de asemănare, în ciuda desemnării lor cu ajutorul unui aceluiași concept, ci numai un raport analogic.

Ideea că există două domenii este adesea garantată prin noțiuni precum imaginea, umbra, proiecția, care sunt, de altfel, ele însele analogice. Relația dintre două domenii poate fi de așa natură încât să antreneze o inversare a unor structuri. Maritain descrie destinul lui Israel prin analogie cu cel al Bisericii; el precizează, ca răspuns către un adversar pe care îl șochează acest fel de analogie răsturnată:

> Am spus că este o Biserică grăbită și că vocația ei, devenită, din vina sa, ambivalentă, continuă noaptea lumii; și am avertizat că aceste lucruri trebuie înțelese într-un mod analogic. (...) Israel nu este în mod supranatural străin lumii *în același fel* ca Biserica (...)[1].

Se întâmplă, de altfel, să fim obligați să inventăm tema, pentru că, neputând înțelege termenii discursului la propriu, suntem obligați să le dăm un sens figurat, să căutăm deci tema, să reinventăm analogia care ar da discursului sensul lui veritabil:

> Când cuvântul lui Dumnezeu, care este adevărat, este fals în litera lui, el este adevărat în spirit. *Sede a dextris meis* [Ps. CIX], fals literalmente, deci adevărat în spirit[2].

Întrucât discursul nu poate fi decât veridic, din cauza calității celui de la care provine, trebuie ca cititorul să găsească tema, spiritul forei care ar corespunde intențiilor autorului. Această căutare poate da naștere unor creații noi, în materie etică, estetică sau religioasă.

Să notăm că realitatea fizică, sau istorică, a forei nu este obligatoriu negată când interpretarea literală este considerată insuficientă: a spune că repausul lui Dumnezeu din ziua a șaptea poate fi interpretat

---

[1] J. MARITAIN, *Raison et raisons*, pp. 212, 213.

[2] PASCAL, *Cugetări*, p. 1003 (687 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Aion, Oradea, 1998, p. 446; *n.t.*)

ca o analogie care arată distanța care-l separă pe creatorul universului, reculul pe care-l face în raport cu opera sa[1], nu prejudiciază realitatea povestirii biblice. Noi știm, într-adevăr, că fora unei analogii este adesea luată din domeniul realului și că, pe de altă parte, opera de ficțiune poate avea sau nu forță analogică. Vreun poem de dragoste de Chaucer va fi, pentru unii, confesiunea voalată a unei iubiri reale, pentru alții o creație analogică a cărei temă ar fi moartea unei prințese[2].

Căutarea sensului analogic, care ar fi sensul profund, rezultă uneori nu din faptul că sensul literal este fals, puțin interesant, ci din motive de o altă natură, convențiile de gen, de epocă, sau ceea ce se știe, de altfel, despre intențiile autorului.

Unele tehnici pot, pe de altă parte, incita la a considera un enunț ca fiind analogic: folosirea de fore multiple[3], folosirea de fore grosolane sau naive[4].

§ 85. Cum se utilizează analogia

Analogiile joacă un rol important în invenție și în argumentare din cauza, în esență, a dezvoltărilor și a prelungirilor pe care le favorizează ele: pornind de la foră, ele permit structurarea temei, pe care o situează într-un cadru conceptual. Astfel, ne spune T. Swann Harding, care se gândea de altfel înainte de orice la rolul limbajului,

> savanții care au descris primii electricitatea drept un „curent" au dat pentru totdeauna, în acest domeniu, o formă științei[5].

Această formă rezultă din aceea că apropierea dintre fenomene electrice și hidraulice a dat naștere unor dezvoltări care precizează, completează, prelungesc analogia primitivă. Dar până unde poate fi prelungită o analogie?

---

[1] E. BEVAN, *Symbolism and Belief*, pp. 121-122.

[2] Marshall W. STEARNS, A note on Chaucer's attitude toward love, *Speculum*, vol. XVII, 1942, pp. 570 la 574.

[3] Cf. Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, p. 361 (appendix to p. 67).

[4] Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 154-155.

[5] T. Swann HARDING, Science at the Tower of Babel, *Philosophy of Science*, July 1938, p. 347.

În orice domenii dezvoltarea unei analogii este normală, şi aceasta în măsura în care este nevoie de ea şi în care nimic nu i se opune. Aşa cum foarte just spune Richards, nu există totalitate pentru o analogie, putem uza de ea cât este nevoie, cu riscul de a o vedea prăbuşindu-se[1].

Rolul de invenţie al analogiei se separă de rolul ei de probă chiar în dezvoltările sale: în timp ce, plasându-ne în primul punct de vedere, nimic nu ne împiedică să prelungim o analogie cât de departe posibil, pentru a vedea ce va da aceasta, din punctul de vedere al valorii sale probante, ea trebuie să fie menţinută în limite care nu ar putea fi depăşite fără pierderi, dacă dorim să întărim o convingere. A dezvolta o analogie înseamnă uneori să-i confirmăm validitatea; înseamnă, de asemenea, să ne expunem loviturilor interlocutorului.

În unele cazuri, analogia este dezvoltată fără a marca cea mai mică ruptură între ea şi prelungirile sale, precum această analogie în care Kant îşi compară filosofia cu cea a lui Hume:

> (...) el [Hume] însuşi nu a bănuit posibilitatea unei asemenea ştiinţe, constituite după toate regulile, ci s-a mulţumit, spre a-şi pune corabia la adăpost, s-o tragă la ţărmul scepticismului, unde era menită să zacă şi să putrezească. Încercarea mea ţinteşte, dimpotrivă, să-i ofere corăbiei un cârmaci care, având la îndemână un compas şi o hartă completă a mărilor, să o poată conduce cu bine oriunde ar dori, folosind principiile sigure ale artei navigaţiei, deduse din cunoaşterea globului pământesc[2].

Fora şi tema se dezvoltă aici în concurenţă, fără ca nimic să nu separe relaţiile evocate succesiv. Momentele ulterioare întăresc în acelaşi timp analogia de început; aşa stau lucrurile în orice analogie care se prelungeşte şi pe prelungirea căreia autorul părea să fi contat.

Alte argumente ale analogiei se prezintă în două faze, dintre care cea de-a doua furnizează concluzia principală, ca în acest pasaj din La Bruyère:

> Rotiţele, arcurile şi mişcările sunt ascunse; dintr-un ceasornic nu se văd decât acele care înaintează pe nesimţite şi îşi încheie rotirea: imagine

[1] I. A. RICHARDS, *The philosophy of Rhetoric*, p. 133.

[2] KANT, *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, p. 15. (Ed. rom.: Paralela 45, Piteşti, 2005, p. 60; *n.t.*)

a curteanului cu atât mai desăvârşită cu cât, după ce a făcut atâta cale, se reîntoarce adesea în punctul de unde a plecat[1].

Expresia „cu atât mai desăvârşită" este de reţinut; ea arată că analogia este mai bună decât s-a presupus; iar această dezvoltare este adesea însoţită – ca în cazul de faţă – de un efect neaşteptat şi chiar comic.

Uneori, faze din argumentare sunt marcate în sensul că se profită de faptul că o analogie pare a fi admisă pentru a cere să i se admită şi dezvoltarea. În tratatul său de epistemologie genetică, Piaget, după ce a arătat că există o analogie între ideile promovate pe tema evoluţiei şi cele care se referă la teoria cunoaşterii, adaugă:

> Dacă corespondenţa termen cu termen între tezele lamarckiene şi tezele asociaţioniste sau empiriste este exactă, trebuie să ne aşteptăm să o regăsim chiar printre obiecţiile adresate acestor două feluri de interpretări[2],

şi se miră de faptul că unii biologi antilamarckieni pot să susţină un empirism radical,

> (...) ca şi cum inteligenţa ar putea în acest caz, contrar restului organismului, să nu aibă nici o posibilitate de activitate internă (...)[3].

Prelungirea analogiei este cea care are aici valoare argumentativă şi permite formularea unei obiecţii la concepţiile empiriste.

Se întâmplă ca analogia, în loc să fie prelungită de către autor, să fie prelungită de criticul său, care extrage de aici un mijloc de respingere, cu atât mai eficient cu cât materialul conceptual a fost împrumutat de la adversar. Aşa se face că Berriat Saint-Prix, în faţa unui jurist care, disprefuind orice referire la dreptul roman şi la vechea jurisprudenţă, pretindea că descrie într-o lucrare despre Codul Civil „venele, muşchii, trăsăturile şi sufletul legii", regretă că autorul nu „şi-a urmărit până la capăt metafora":

> ... ar fi observat imediat că orice fiinţă vie îşi primeşte organizarea de la o fiinţă anterioară care i-a dat naştere[1].

---

[1] LA BRUYÈRE, *Caracterele, Despre Curte*, 65, p. 257. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, 65, p. 375-376; *n.t.*)

[2] PIAGET, *Introduction à l'épistemologie génétique*, III, p. 102.

[3] *Ibid.*

Acest mod de respingere presupune că avem întotdeauna dreptul de a prelungi o analogie dincolo de afirmația principală și că dacă, drept urmare a acestei prelungiri, ea se întoarce împotriva autorului său, sau devine indecvată, este pentru că era deja astfel încă de la început[2]. De fapt, aproape întotdeauna o astfel de respingere ar fi posibilă, dar care ar fi valoarea ei? Respingerea nu este niciodată constrângătoare, căci am putea refuza să admitem această prelungire; ea scoate totuși în evidență fragilitatea și arbitrariul analogiei primitive; acesta este principalul său interes.

Se întâmplă de altfel ca autorul să devanseze, să arate ce este inadecvat într-o analogie și să-și dezvolte teza ca opusul unei analogii posibile. Această expunere utilizează ceea ce anticii numeau *similitudine prin contrarii*, care nu este, așa cum afirmă *Retorica pentru Herennius*, un simplu ornament la care s-ar putea renunța cu ușurință. Vom putea aprecia acest lucru prin exemplul luat chiar din această lucrare:

> Nu, la drept vorbind, lucrurile nu stau ca în carieră, unde cel care primește torța aprinsă este mai agil în cursa de ștafetă, decât cel de la care o primește; generalul cel nou, care primește o armată, nu este superior celui care se retrage; căci alergătorul obosit este cel care îi dă torța unui alergător odihnit; aici, un general experimentat este cel care îi predă armata sa unui general fără experiență[3].

Ocupăm imediat, în sensul militar al termenului, spiritul auditorului, arătând ce ar fi fals într-o idee care ar putea apărea spontan. Rămâne de văzut dacă era oportun să se scoată în evidență acest argument încă neformulat de interlocutor. Da, fără îndoială, în măsura în care reușim să sugerăm că teza combătută nu este întemeiată decât pe acest raționament prin analogie pe care avem grijă să-l respingem.

Uneori, pentru a respinge o analogie, suntem obligați să o amendăm răsturnând-o, ca să ne exprimăm astfel, descriind cum ar fi fora dacă tema ar fi concepută convenabil. Nu este vorba numai despre o

---

[1] F. BERRIAT SAINT-PRIX, *Manuel de logique juridique*, p. 66, notă.

[2] În legătură cu ceea ce Platon considera drept false paradigme, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, pp. 38-39.

[3] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 59.

corectare a forei vizând să o facă mai adecvată temei cu riscul de a o îndepărta de realitate[1]; întreaga analogie este amendată. Rolul termenilor forei devine totuşi foarte important, pentru că alegerea lor nu mai este liberă şi pentru că ei sunt cei care determină relaţiile care vor putea fi puse în evidenţă pentru a amenda analogia. Vedem această tehnică funcţionând la Mill, în legătură cu un pasaj de Macaulay care nega acţiunea oamenilor importanţi servindu-se de analogia următoare:

> Soarele luminează colinele când se află încă sub linia orizontului, iar marile spirite descoperă adevărul cu puţin înainte ca el să se arate celor mulţi. Aceasta este măsura superiorităţii lor. Ei sunt primii care sesizează şi reflectă o lumină care, fără ajutorul lor, trebuie să devină în curând vizibilă pentru cei plasaţi mult sub nivelul lor (Eseu despre Dryden, în *Miscelanee*, I, 186)[2].

Mill face invers decât Macaulay şi va amenda analogia pentru a-şi face gândirea mai bine înţeleasă:

> Împingând mai departe metafora, scrie el, s-ar deduce că, dacă Newton nu ar fi existat, lumea nu numai că ar fi avut sistemul newtonian, dar l-ar fi avut tot atât de repede; exact aşa cum soarele ar răsări pentru unii spectatori plasaţi la câmpie, dacă nu ar fi în faţa lor vreun munte pentru a primi mai devreme primele sale raze (...). Oamenii excepţionali nu se mulţumesc să vadă strălucind lumina în vârful dealului; ei urcă pe acest vârf şi cheamă ziua; şi dacă nimeni nu ar fi urcat până acolo, lumina, în multe cazuri, ar fi putut să nu strălucească niciodată deasupra câmpiei[3].

Analogia amendată îşi extrage interesul din procesul argumentativ complet în care se inserează; luată în ea însăşi, analogia lui Mill va părea destul de stângace. Aspectul pozitiv (oamenii urcaţi pe deal şi care cheamă ziua) este de altfel mai puţin important decât aspectul negativ (razele lovind câmpia fără ecran). Avantajul acestei tehnici este că beneficiem de adeziunea care a putut fi parţial acordată analogiei primitive.

În filozofie, se întâmplă adesea ca o analogie să dobândească, pentru a ne exprima astfel, drept de cetate şi ca progresul gândirii să fie

---

[1] Cf. § 84: Efectele analogiei.

[2] J. Stuart MILL, *Un sistem de logică*, cartea VI, cap. XI, § 3, v. II, pp. 541-542.

[3] *Ibid.*, p. 542.

marcat de amendamentele succesive la care este supus. Aşa se face că, pentru a opune gândirea sa lui Locke, care a comparat spiritul cu un bloc de marmură, Leibniz modifică această analogie, reluând-o, astfel amendată, pe cont propriu:

> M-am slujit, de asemenea, de comparaţia unei pietre din marmură care are vene cu aceea a unei pietre din marmură foarte netede, sau pe aceea a tăbliţelor pe care nu vezi nimic, cu ceea ce se numeşte printre filosofi *Tabula rasa*. Căci, dacă sufletul se aseamănă cu aceste tăbliţe goale, adevărurile ar fi în noi aşa cum figura lui Hercule se află într-o marmură, atunci când marmura este în întregime indiferentă în a primi sau această figură sau alta. Dacă, însă, existau vene în piatră, care să contureze figura lui Hercule în raport cu alte figuri, această piatră ar fi mai determinată şi Hercule ar fi, într-o oarecare măsură, înnăscut, deşi ar fi nevoie de multă muncă pentru a descoperi aceste vene şi pentru a le da la iveală cu ajutorul şlefuirii, eliminând ceea ce le împiedică să apară. În felul acesta, ideile şi adevărurile ne sunt înnăscute ca înclinaţii, dispoziţii, habitudini sau virtualităţi naturale, şi nu ca acţiuni, deşi aceste virtualităţi sunt întotdeauna însoţite de unele acţiuni, adesea imperceptibile, care le corespund[1].

Adaptarea la propriile sale teze a unei analogii a adversarului era un procedeu al argumentării la care Leibniz ţinea mult[2]. Se întâmplă totuşi ca această tehnică să se dovedească insuficientă, să se dea importanţă unui aspect al temei pe care fora este incapabilă să-l ilustreze, cel puţin dacă nu se doreşte transformarea lui în ceva fantastic. Argumentarea analogică va preconiza, în acest caz, înlocuirea acestei fore cu o alta, considerată mai adecvată. Aşa se face că Polanyi, pentru că ştiinţa, la fiecare etapă a progresului său, dă impresia unui ansamblu, nu poate admite analogia lui Milton, care, în *Areopagitica* sa, compară activitatea savanţilor cu cea a căutătorilor ocupaţi, fiecare pe cont propriu, să găsească fragmente disparate şi ascunse ale unei statui, pentru a încerca apoi să le unească. Mai degrabă cu un organism pe cale să crească, ne spune Polanyi, ar trebui comparată ştiinţa[3].

---

[1] LEIBNIZ, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, p. 45. (Ed. rom.: ALL Educational, Bucureşti, 2003, p. 4; *n.t.*)

[2] Cf. LEIBNIZ, *ibid.*, pp. 131-132. (ed. rom., pp. 22-24; *n.t.*)

[3] M. POLANYI, *The logic of liberty*, pp. 87-89.

O analogie pare într-adevăr adecvată când fora scoate în evidență caractere ale temei considerate primordiale; înlocuirea sa cu o analogie nouă constă, cel mai adesea, în a înlocui o structură printr-o alta, care scoate în relief caractere considerate mai importante. A admite o analogie corespunde, deci, adesea unei judecăți asupra importanței caracterelor pe care le evidențiază ea. Este ceea ce explică afirmații bizare la prima vedere. Criticând concepțiile lui Wittgenstein, W. Moore atacă analogia conform căreia enunțurile sunt pentru fapt ca șanțurile pentru un disc sonor și declară:

> Dacă un enunț ar reprezenta faptul așa cum o linie reprezintă sunetul pe un disc, atunci ar trebui probabil să fim de acord cu teza lui Wittgenstein[1].

Se vede că acceptarea sau respingerea analogiei par decisive, ca și cum un ansamblu de concluzii ar fi legate în mod necesar de ea, ca și cum, rezumând ceea ce este esențial în temă, ea ar impune în mod constrângător un fel de a gândi[2].

Unele epoci, unele tendințe filosofice manifestă preferințe în alegerea forei. În timp ce analogiile spațiale erau preferate de gândirea clasică, gândirea noastră preferă forele mai dinamice. Bergsonismul se caracterizează prin alegerea unor fore împrumutate de la ceea ce este lichid, fluid, în mișcare, în timp ce gândirea adversarilor este descrisă prin fore solide și statice. Richards a constatat foarte just că metaforele la care o filozofie renunță conduc gândirea ca și cele care sunt adoptate[3]; într-adevăr, gândirea se poate organiza în funcție de această respingere.

Se știe că scurgerea timpului a fost redată cu ajutorul analogiilor spațiale, dar alegerea lor este foarte diversă și plină de învățăminte:

---

[1] W. MOORE, Structure in Sentence and in Fact, *Philosophy of Science*, ian. 1938.

[2] Aplicarea raționamentului prin analogie la discursul însuși ia formele cele mai variate. Aici, relația dintre limbă și fapte este tema, fora fiind luată din domeniul familiar. Adesea, limbajul însuși este o foră, a cărei structură trebuie să o facă cunoscută pe cea a lumii. Adesea, de asemenea, organizarea discursului este tema, clarificată de analogia cu un organism viu; cf. § 105: Ordin și metodă.

[3] I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, p. 92.

uneori fora utilizată este traseul unei linii prelungite la infinit, alteori este un fluviu care curge, uneori evenimentele trec ca un cortegiu prin faţa unui spectator, alteori, ele ies din întuneric precum un şir de case luminate succesiv de farul unui poliţist; uneori fuga timpului este cea a unui ac pe un disc de gramofon, alteori, este un drum căruia îi putem percepe simultan fragmente cu atât mai întinse, cu cât ne bucurăm de un punct de vedere mai degajat: fiecare foră insistă pe alte aspecte ale temei şi ocazionează alte dezvoltări[1]. De aceea, înţelegerea unei analogii este cel mai adesea incompletă dacă nu se ţine cont de analogiile vechi pe care cea nouă le amendează sau le înlocuieşte. De altfel, înţelegerea forei, mai aleş când aceasta din urmă este luată dintr-un domeniu social sau spiritual, presupune o cunoaştere suficientă a locului pe care îl ocupă ea într-o anumită cultură, a analogiilor anterioare şi subiacente în care această foră a fost utilizată, fie ca foră pentru o altă temă, fie ca temă a unei alte fore[2]. Legătura care există în mod tradiţional între lumină şi bine face mai plauzibilă analogia lui Scot Erigene[3] la fel ca şi pe cele ale lui Macaulay şi Mill, menţionate mai sus. Noi cunoaştem rolul pe care, încă de la Platon, îl joacă analogia care tratează viaţa ca un spectacol[4]. Utilizarea de către Mauriac a forei vânătorii, pentru a-l descrie pe om ca pradă a lui Dumnezeu, va fi interpretată într-un fel mai exact de cel care ştie că această foră chiar îi serveşte, de asemenea, autorului pentru a descrie femeia ca pradă a bărbatului în vânătoarea amoroasă[5]. Se ştie, de altfel, locul pe care, în studiul despre arhetipuri, îl acordă Jung acestui material analogic tradiţional[6].

O tehnică specială constă în a utiliza mai multe fore pentru a face înţeleasă o aceeaşi temă; se insistă prin aceasta asupra insuficienţei

---

[1] Cf. E. BEVAN, *Symbolism and Belief*, pp. 85-94.

[2] Cf. Lectura şi călătoriile la DESCARTES, *Discurs asupra metodei*, pp. 17-19, şi la SCHOPENHAUER, *Parerga şi Paralipomena*, II, *Despre gândirea pentru sine*, § 262, p. 503.

[3] Cf. § 83: Relaţiile dintre termenii unei analogii.

[4] Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, §§ 89-91.

[5] Cf. N. CORMEAU, *L'art de François Mauriac*, pp. 341-342.

[6] C. G. JUNG, *Psychologie und Religion*, p. 93.

fiecărei fore particulare, imprimând totodată o direcție generală gândirii; astfel sunt analogiile de o varietate deconcertantă datorită cărora Lecomte du Noüy expune raporturile pe care le vede între mecanismele evoluției și evoluția însăși[1]. Uzajul forelor multiple este totuși destul de delicat; în virtutea interacțiunii dintre foră și temă, când fora este alta, tema va fi alta. În măsura în care se face o temă unică, aceasta riscă să fie destul de confuză. Pentru a evita interferențele dintre diferitele fore, va fi adesea prudent - cum o face de altfel Lecomte du Noüy - să se evite ca acestea să se succeadă prea îndeaproape. Fiecare foră aducând temei structura sa, chiar dacă fiecare dintre ele este plauzibilă, și chiar dacă din punct de vedere al valorii termenilor temei ele duc la aceeași concluzie, juxtapunerea lor produce un efect comic, despre care găsim excelente exemple în *Don Quijotte*:

> (...) căci cavalerul rătăcitor fără Doamna sa este ca un copac fără frunze, ca o clădire fără temelie, ca umbra fără corpul care o face[2].

Analogiile multiple, în loc să fie independente, se pot susține reciproc. Astfel Locke, pentru a predica toleranța, trece de la analogia bine cunoscută între condițiile mântuirii și drumurile care duc la cer la o analogie a remediilor, în așa fel încât abia se știe dacă tema sau fora din prima analogie este cea care constituie tema celei de-a doua. Iată textul:

> Nu există decât o singură cale adevărată spre fericirea veșnică: ba chiar, în acest mare număr de căi pe care le urmează oamenii, ne putem întreba care este cea bună. Or, nici grija statului, nici calitățile sale de legislator nu fac ca magistratul să descopere mai bine această cale decât omul care cercetează și studiază prin el însuși. Eu am un organism slab, epuizat de o anemie pentru care (presupun) nu există decât un remediu, iar acesta este necunoscut. Pentru că nu există decât un remediu și pentru că el este necunoscut înseamnă că e de datoria magistratului să mi-l prescrie[3]?

---

[1] LECOMTE DU NOÜY, *L'Homme et sa destiné*, pp. 76 la 80.

[2] CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, vol. VI, II, cap. XXXII, pp. 271-272.

[3] Cf. LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 138.

Analogiile pot fi grefate şi una pe alta, o parte a forei devenind punctul de pornire al unei noi analogii. Vico recurge la acest procedeu pentru a ne descrie efectul pe care l-a avut moartea Angelei Cimmino asupra prinţesei de la Roccella care tocmai îşi pierduse soţul şi

> al cărei doliu trist şi recent făcea ca inima sa, oricât de nobilă şi de mare ar fi fost, aidoma unui vas debordând de aurul cel mai pur, era plină de o asemenea durere, încât nimic altceva, pentru nici un alt motiv, în nici un fel, nu putea pătrunde în ea; totuşi, atât de tare a lovit-o durerea morţii marchizei noastre, încât, asemenea unui obiect dur ce i-ar fi fost aruncat în inimă, o făcu să rezoneze prin două sonete sublime[1].

Nimic din mecanismul analogiei, aşa cum am descris-o noi, nu se opune analogiilor succesive. Multe tratate de stil vorbesc cu dispreţ despre „imagini care se încalecă". Dacă le-am elimina, am fi miraţi să vedem câte din enunţurile noastre ar trebui suprimate. Vom reveni asupra acestor chestiuni în discuţia despre metaforă[2].

§ 86. Statutul analogiei

Analogia este un mijloc de argumentare instabil. Într-adevăr, cel care îi respinge concluziile va tinde să afirme că nu este nici „măcar o analogie" şi va minimaliza valoarea enunţului reducându-l la o vagă comparaţie sau la o apropiere pur verbală. Dar cel care invocă o analogie va tinde aproape invariabil să afirme că este mai mult decât o simplă analogie. Aceasta este astfel prinsă între două negări, cea a adversarilor şi cea a partizanilor săi.

Analogia este uneori depăşită înainte chiar de a fi fost înţeleasă ca atare. Înseamnă că specificitatea analogiei rezidă în confruntarea unor structuri asemănătoare cu toate că aparţin unor domenii diferite. Atunci când aceste structuri nu sunt percepute, ca în cazul unor tulburări mintale, orice apropiere între foră şi temă va tinde să se explice prin caractere comune, în special asemănări între termeni[3].

---

[1] VICO, *Opere*, ed. Ferrari, vol. 6: *Orazione in morte di Angiola Cimini*, p. 301.

[2] Cf. § 87: Metafora.

[3] Cf. BENARY, Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit, *Psychologische Forschung*, 2 (3-4), 1922, pp. 257-263, 268-272.

Pe de altă parte, deosebirea dintre domenii nu este întotdeauna uşor de constatat: ea depinde de criteriile de care ne servim pentru a o stabili. Doar în anumite analogii, de un tip recunoscut, precum alegoriile şi fabulele, distincţia dintre domenii pare a fi incontestabilă; aşa se întâmplă şi în unele filosofii în care uzajul analogic al termenilor şi al structurilor rezultă dintr-o prealabilă criteriologie a fiinţei.

Depăşirea analogiei va fi uneori doar sugerată. Dar adesea ea va fi explicită, ba chiar motivată, justificată.

Primul efort pentru a depăşi analogia, pentru a apropia tema de foră vizează să stabilească între ele un raport de participare: fora este prezentată ca simbol, ca figură, ca mit, realităţi a căror existenţă însăşi derivă din participarea lor la tema pe care trebuie să o facă mai inteligibilă. Descoperind o analogie între anumite ierarhii supranaturale şi anumite aspecte ale energiei, S. Weil va spune:

> Astfel nu numai matematica, ci ştiinţa întreagă, fără ca noi să ne gândim să remarcăm acest lucru, este o oglindă simbolică a adevărurilor supranaturale[1].

La fel Buber scrie:

> Relaţia cu fiinţa umană este adevăratul simbol al relaţiei cu Dumnezeu: în care adevărata invocaţie îşi primeşte adevăratul răspuns[2].

Iar Pascal, utilizând din plin noţiunea de „figură" aşa cum o elaborase tradiţia creştină, precizase rolul fundamental şi revelator care trebuia să i se atribuie acesteia:

> Simbolul, scrie el, a fost făcut după modelul adevărului, iar adevărul a fost recunoscut după simbol[3].

---

[1] S. WEIL, *L'enracinement*, p. 248.

[2] M. BUBER, *Eu şi tu*, p. 151. (Ed. rom.: Humanitas, Bucureşti, 1992, pag. 140. Traducere din limba germană de Ştefan Aug. Doinaş; *n.t.*)

[3] PASCAL, *Cugetări*, p. 1013 (673 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 439; *n.t.*)

Astfel de tehnici de apropiere între temă şi formă, păstrându-le totodată individualitatea, tind totuşi către unificarea domeniilor: ideea de figură presupune realitatea formei în acelaşi fel cu aceea a temei.

Uneori, depăşirea analogiei se va face arătând că tema şi forma depind de un principiu comun. După ce a desprins unele analogii între inerţia fizică şi forţa obişnuinţei, Schopenhauer continuă:

> Toată aceasta este de fapt mai mult decât o analogie; este identitatea lucrului, şi anume a voinţei, la stadii mult diferite ale obiectivării sale în conformitate cu care aceeaşi lege de mişcare îşi asumă acum astfel de forme diferite[1].

Acest principiu comun va putea fi conceput ca o esenţă, ale cărei temă şi formă ar fi nişte manifestări. Când Eugenio d'Ors face în mod strălucit unele analogii între formele arhitecturale şi regimul politic în care se dezvoltă ele, el are pretenţia la mai mult decât o confruntare care permite înţelegerea unuia de către celălalt, ferindu-se totodată de a face dintr-unul cauza celuilalt[2].

De multe ori se va stabili o legătură indirectă între temă şi formă. Dacă un discurs plin de antiteze şi de ornamente este făcut ca o biserică gotică, este pentru că ambele provin, spunea Fénelon, din prostul gust al arabilor[3].

Se va putea chiar întâmpla, precum în unele apropieri între ceea ce resimţim şi mediul în care ne aflăm, ca analogia să sugereze o acţiune a formei asupra temei. În versuri precum:

> Plânge în inima mea
> Cum plouă peste oraş[4],

---

[1] SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, § 307. (Ed. rom.: Alfa, Iaşi, 2011, II, *Remarci psihologice*, p. 593; *n.t.*)

[2] Eugenio D'ORS, *Cupolă şi monarhie*, urmat de alte studii asupra morfologiei culturii.

[3] FÉNELON, ed. Lebel, t. XXI: *Dialogues sur l'éloquence*, p. 76.

[4] VERLAINE, *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, *Romances sans paroles*, III, p.122. (Ed. rom.: Editura grai şi suflet - Cultura Naţională, Bucureşti, 1996, p. 105; *n.t.*)

fora poate fi luată drept o cauză parțială a temei, iar analogia este, prin chiar acest lucru, depășită.

Această depășire va fi uneori exprimată prin transmiterea unui element substanțial de la foră la temă. Astfel, după părerea lui Leibniz,

> Domnul Van Helmont fiul (...) credea, împreună cu câțiva rabini în trecerea sufletului lui Adam în Mesia ca într-un nou Adam[1].

Pe scurt, pentru a depăși analogia, vom încerca, orice ar fi, să apropiem domeniul temei de cel al forei. Că este vorba aici de un proces natural, aceasta reiese din însăși insistența cu care se încearcă adesea prevenirea depășirii. Când Tarde a scos în evidență analogiile dintre logica individuală și logica socială[2], când Odier a evidențiat analogiile dintre reflexologia lui Pavlov și psihologia eului[3], atât unul, cât și celălalt intuiesc depășirea ce riscă să fie operată și atrag atenția asupra ei. Termenii în care Odier își exprimă teama sunt semnificativi:

> Nu există simptom nevrotic care să nu se poată descrie, în ultimă instanță, în termeni de fiziologie și care să nu poată fi redus la un șoc de energii contrare. Dar să nu uităm niciodată că nu este vorba aici decât de o *reducere* și nu de o *explicație*... La adultul nevrozat, doar psihologia eului ne procură elementele unei explicații veritabile[4].

Or, dacă acești autori au insistat asupra analogiei, este pentru că aceasta le părea demnă de interes, capabilă să ne lumineze în legătură cu anumite fenomene. Depășirea nu ar putea decât să întărească dovada acestei structuri. Dar ei se tem că această depășire s-ar produce exclusiv în favoarea forei. Tarde, uzând de altfel de o nouă analogie, va spune într-adevăr:

---

[1] LEIBNIZ, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, p. 222. (Ed. rom.: ALL Educational, București, 2003, p. 161; *n.t.*)

[2] G. TARDE, *La logique sociale*, cap. II, pp. 87 și urm.

[3] Ch. ODIER, *L'homme esclave de son infériorité*, I: *Essai sur la genèse du moi*, cap. III, pp. 93 și urm.

[4] *Ibid.*, p. 123.

Imposibil deci de a face să dispară logica socială în logica individuală. Dualitatea lor este ireductibilă, dar asemenea celei a curbei şi a asimptotei care se apropie la infinit[1].

De fapt, atât Odier, cât şi Tarde vor încerca şi ei depăşirea; primul va insista asupra faptului că identitatea se află „în consecinţe"[2], cel de-al doilea asupra „tranzacţiilor reciproce", care vor fi necesare între cele două domenii[3].

În ştiinţele naturale, analogia, aşa cum o concepem noi, oferă gândirii creatoare doar un punct de sprijin. Înseamnă a depăşi analogia pentru a putea decide asupra unei asemănări, asupra posibilităţii de a aplica, atât temei, cât şi forei, aceleaşi concepte. Ne vom strădui, judecându-le în acelaşi fel, să reunim tema şi fora într-un singur domeniu de investigaţie.

Astfel, în chimie, observarea unor reacţii analogice va conduce spiritul la a ordona corpurile studiate într-o aceeaşi familie. Cournot povesteşte cum, frapaţi de anumite analogii, Gay-Lussac şi Thénard au elaborat ipoteza că substanţa numită acid muriatic oxigenat era un corp simplu, pe care l-au numit clor, cum l-au aranjat într-o familie naturală cu bromul şi cu iodul şi adaugă că, din cauza acestor analogii chiar, s-a căzut de acord să se facă loc fluorului, încă nedescoperit[4].

Analogia, ca verigă în raţionamentul inductiv, constituie o etapă în ştiinţă, unde ea serveşte mai mult ca mijloc de invenţie decât ca mijloc de probă: dacă analogia este fecundă, tema şi fora sunt transformate în exemple sau ilustrări ale unei legi mai generale, în raport cu care domeniile temei şi forei sunt unificate. Această unificare a domeniilor duce la a integra într-o aceeaşi clasă relaţia care uneşte termenii forei cu cea care uneşte termenii temei, care devin, în raport cu această clasă, interşanjabili: orice asimetrie între temă şi foră a dispărut.

Precaritatea statutului analogiei ţine deci în mare parte de faptul că aceasta poate dispărea prin însuşi succesul său.

---

[1] G. TARDE, *op. cit.*, p. 114.
[2] Ch. ODIER, *op. cit.*, p. 122.
[3] G. TARDE, *op. cit.*, p. 113.
[4] COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, II, pp. 237-238.

Analogia poate fi de asemenea exclusă ca urmare a condițiilor înseşi ale raționamentului. Am văzut că, în drept, raționamentul prin analogie ocupă un loc mult mai limitat decât ar părea, şi aceasta pentru că, atunci când este vorba despre aplicarea unei reguli la noi cazuri, ne aflăm de la bun început în interiorul unui singur domeniu, ca urmare a exigențelor înseşi ale dreptului, întrucât nu putem ieşi din domeniul pe care regula ni-l atribuie.

Într-o manieră generală, depăşirea analogiei vizează să o prezinte pe aceasta ca rezultatul unei descoperiri, observare a ceea ce există, mai degrabă decât ca pe produsul unei creații originale de structurare. În unele cazuri, problema este inversată. Există filosofii care văd în analogie rezultatul unei diferențieri în interiorul unui ansamblu unitar: este cazul filosofiilor moniste care refuză orice deosebire între domenii. Acest refuz poate fi considerat ca un mod extrem de a consacra depăşirea, făcând-o într-o oarecare măsură prealabilă analogiei. Aceasta nu mai este decât explicitarea a ceea ce este inclus în ansamblul nediferențiat care o precede. Dar aceste considerații filosofice referitoare la statutul analogiei lasă intacte, în practică, posibilitățile normale de folosire a analogiei şi tendința sa către depăşire.

Să adăugăm că statutul analogiei este precar şi în alt mod: confruntare de structuri, analogia poate ocaziona, ca urmare a interacțiunii dintre termeni[1], unele apropieri care îi privesc pe aceştia. Asemănarea termenilor furnizează aproape mereu efecte comice, ceea ce arată că este un uzaj abuziv al argumentului analogiei. Cel care, în analogia clasică dintre epicop şi credincioşii săi, între păstor şi oile lui, va vedea înainte de toate o asemănare între oi şi credincioşi şi îl va califica pe credinciosul care se roagă drept oaie care behăie, va obține un efect facil, dar deturnând în mod nejustificat analogia de la funcția sa. Totodată, deosebirea dintre analogie şi asemănare nu ar putea fi absolută. Un element de asemănare între termeni pare a fi adesea la originea unei analogii, chiar dacă nu joacă nici un rol esențial în structura ei.

[1] Cf. § 83: Relațiile dintre termenii unei analogii.

Astfel, când Francis Ponge[1], în poemul său despre şopârlă, sugerează - cu ajutorul unei noi fore, de altfel - o analogie între evoluţiile şopârlei pe un zid, dispariţia ei într-o gaură şi fazele creaţiei poetice, „mic tren de gânduri cenuşii care lunecă în goana mare razant cu pământul" şi care „se întoarce fără greutate în tunelele spiritului", elementele asemănării dintre zid şi pagina pe care se scrie (formă, culoare) sunt, după toate aparenţele, la originea alegerii termenilor.

Pe de altă parte, atunci când reuşeşte, analogia poate conduce la o extindere a câmpului de aplicare a unor noţiuni. Astfel N. Rotenstreich, după ce a arătat o analogie între raportul subiectului concret cu experienţa şi cel al omului cu limbajul, a conchis spunând:

Limbajul trebuie să fie considerat o experienţă mai extinsă[2].

Acest mod de depăşire a analogiei prin termenii săi va fi cu atât mai uşor, se pare, cu cât aceştia sunt mai abstracţi şi pot fi percepuţi ca exprimând structuri. El joacă fără îndoială un rol important în evoluţia noţiunilor.

În anumite cazuri, asemenea celui pe care tocmai l-am relevat, analogia va influenţa înainte de toate extinderea noţiunilor. Dar ea acţionează totodată asupra confuziei dintre ele. Aceasta va putea fi crescută în multe feluri prin argumentarea analogică. Atunci când Pitt stabileşte o lungă analogie între starea politică fericită din Anglia şi condiţiile din zona temperată de pe suprafaţa globului[3], vedem destul de clar structurile temei şi pe cele ale forei, dar ideile de cale de mijloc, de echilibru nu vor putea decât să devină mai confuze dată fiind interacţiunea dintre foră şi temă.

Am văzut, de altfel, că noţiuni care desemnează proprietăţi ale lumii fizice, dat fiind uzajul lor analogic într-un mediu cultural, se găsesc încărcate cu o valoare care va face parte de acum încolo din semnificaţia lor.

---

[1] Francis PONGE, *Le lézard, in fine.*

[2] N. ROTENSTREICH, The Epistemological Status of the Concrete Subject, *Rev. int. de Philosophie*, 22, pp. 414-415.

[3] W. PITT, *Orations on the French war*, pp. 3-4 (1 feb. 1793).

Că analogia ar putea modifica noțiunile și să le crească confuzia ni se pare de necontestat. Dacă atâtor autori contemporani le repugnă să admită rolul analogiei în apariția unor noțiuni[1], este fără îndoială dintr-un antiasociaționism exasperat. O concepție despre analogie care privilegiază interacțiunea dintre temă și foră ar diminua, fără îndoială, aceste aversiuni. Ea ar diminua, desigur, totodată aversiunea față de ideea de a considera metafora ca derivând din analogie[2].

§ 87. Metafora

În tradiția profesorilor de retorică, *metafora* este un trop, adică „o mutare iscusită a unui cuvânt sau a unei expresii din înțelesul său propriu într-un alt înțeles"[3]; ea ar fi chiar tropul prin excelență[4]. Prin metaforă, ne spune Dumarsais, „se transportă, ca să ne exprimăm astfel, semnificația proprie unui cuvânt la o altă semnificație, care nu i se potrivește decât în virtutea unei comparații existente în minte"[5].

Richards respinge pe bună dreptate ideea de comparație, insistând cu finețe și vigoare asupra caracterului viu, nuanțat, variat, al relațiilor dintre concepte exprimate dintr-odată prin metaforă, care ar fi interacțiune mai mult decât substituție[6] și, în egală măsură, tehnică de invenție și ornament[7].

Dar o concepție care nu aruncă lumină asupra importanței metaforei în argumentare nu ne poate satisface. Or, noi considerăm că în funcție de teoria argumentativă a analogiei se va clarifica cel mai bine rolul metaforei. A afirma legătura dintre metaforă și analogie înseamnă, de altfel, a relua o tradiție antică, cea a filosofilor și mai ales a logicienilor,

---

[1] J.-P. SARTRE, *Ființa și neantul*, pp. 695-696. (Ed. rom.: Pitești, Ed. Paralela 45, pp. 695-696; *n.t.*)

[2] Cf. Morris R. COHEN, *A Preface to Logic*, p. 83.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VIII, cap. VI, § 1, (ed. rom. p. 356, *n. t.)* ; Cf. VOLKMANN, *Rhetorik der Griechen und Römer*, p. 40.

[4] DUMARSAIS, *Des Tropes*, pp. 167-168.

[5] *Ibid.*, p. 103.

[6] I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, pp. 93 și urm.

[7] I. A. RICHARDS, cf. A symposium on emotive meaning, *The Philosophical Review*, 1948, p. 146.

de la Aristotel la John Stuart Mill[1]. Această legătură va redeveni, credem noi, acceptabilă, în măsura în care se va elabora mai profund teoria analogiei.

Noi nu am putea descrie mai bine în acest moment metafora decât concepând-o, cel puțin în ceea ce privește argumentarea, ca pe o analogie condensată, rezultând din fuziunea unui element al forei cu un element al temei.

Aristotel ne prezintă unele exemple de metafore în care raportul analogic este complet explicitat:

> Ceea ce este bătrânețea pentru viață, este seara pentru zi. Vom numi deci seara, bătrânețea zilei, iar bătrânețea, seara vieții...[2]

În astfel de exemple, fora și tema sunt tratate în manieră simetrică, ca să zicem așa, școlară, în afara contextului, singurul ce ar arăta care este tema și care este fora. De aceea vedem aici clar cum poate construi metafora o expresie pornind de la o analogie. În acest caz este vorba, pornind de la analogia „A este pentru B ceea ce este C pentru D", de o expresie „C al lui B" pentru a-l desemna pe A. Vom vedea că acesta este departe de a fi singurul mod de a realiza fuziunea dintre temă și foră.

Analogia, datorită acestei fuziuni, este prezentată nu ca o sugestie, ci ca un dat. Înseamnă că metafora poate interveni pentru a acredita analogia.

Nu ne miră deci să constatăm, când analizăm argumentările prin analogie, că adesea autorul nu ezită, în cursul expunerii sale, să se servească de metafore derivate din analogia propusă, obișnuindu-l astfel pe cititor să vadă lucrurile așa cum le arată el. Este chiar destul de rar ca tema și fora să fie exprimate independent una de cealaltă. Plotin, după ce a vorbit despre viață ca despre un spectacol, continuă, vorbind despre suflet:

> (...) apoi este ca și cum ar cânta un cântec format din acțiunile lui și din toate celelalte lucruri pe care sufletul le va face, conform caracterului său propriu[1].

---

[1] ARISTOTEL, *Arta poetică*, cap. XXI, §§ 7 și urm.; *Retorica*, cartea III, cap. X, § 7; J. Stuart MILL, *Un sistem de logică*, vol. II, cartea V, cap. V, § 7, p. 375.

[2] ARISTOTEL, *Arta poetică*, cap. XXI, § 13.

Cei câțiva termeni luați din domeniul forei, inserați în cel al temei, sunt aici explicitați imediat în termeni aparținând acesteia din urmă.

Gradele de contaminare dintre temă și foră pot fi totuși foarte variate. Fuziunea de termeni ai temei și ai forei, care apropie cele două domenii ale lor, facilitează realizarea de efecte argumentative. Atunci când ne vom strădui, prin dezvoltarea unei analogii, să tragem, pornind de la foră, concluzii care să intereseze tema, forța argumentului va fi cu atât mai mare cu cât, datorită fuziunii temei cu fora, vom fi descris îndelung în prealabil fora în termeni de temă. Cunoaștem puține texte care să permită ilustrarea acestui procedeu tot atât de bine ca celebra *Odă Casandrei* de Ronsard:

> Hai, să vedem de trandafirul
> Ce-n zori învolt și-avuse firul
> Și-mpurpurat lucea la soare -
> Nu și-a pierdut acuma oare
> Voiosul strai gingaș al său
> Ca pielea de pe-obrazul tău?[2]

Înainte să vorbească despre Casandra în termeni luați din domeniul forei (Cât ești în floarea tinereții/Cât vârsta nu se va sili/Obrazul a ți-l ofili), poetul nu ezită să vorbească despre trandafir ca despre o tânără fată, îi descrie pliurile rochiei, tenul și se indignează de cruzimea pe care i-o arată „vitrega Natură".

Metaforele cele mai bogate și cele mai semnificative sunt totuși cele care nu apar, ca la Plotin, sau ca la Ronsard, într-o analogie în curs de exprimare, ci care sunt prezentate de la început, așa cum sunt, prin alipirea, cel mai adesea, a unor termeni superiori ai temei și ai forei (A și C), lăsând neexprimați termenii inferiori (B și D). Acești termeni nu trebuie să fie considerați ca subînțeleși, căci trebuie să admitem că fuziunea, odată realizată, a creat o exprimare sieși suficientă; dar ei ar putea fi, în cazul unei analize, înlocuiți în moduri foarte diverse. Așa se

---

[1] PLOTIN, *Enneade*, III, 2, § 17. (Ed. rom.: Editura IRI, București, 2005, p. 69. Traducere de Marilena Vlad; *n.t.*)

[2] RONSARD, *Oeuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, Ode XVII, pp. 419, 420. (Ed. rom.: ELU, București, 1967, p. 229; *n.t.*)

face că metafora „un ocean de falsă știință"[1] sugerează puncte de vedere și atitudini diferite după cum termeni ca B și D sunt înțeleși respectiv ca „un înotător" și „un savant"; sau „un râu", și „adevărul"; sau „pământul tare" și „adevărul". Toate aceste analogii, prezente simultan în minte, se fecundează și se influențează reciproc, sugerează dezvoltări diferite, între care numai contextul ar permite o alegere, rar lipsită de orice ambiguitate și de orice indeterminare. Metafora poate opera, de asemenea, apropierea termenilor B și C ai unei analogii cu trei termeni[2], ca în expresia „viața este un vis"; în acest caz termenul A al temei (spre exemplu „viața veșnică") este cel care va fi inferat datorită metaforei, „viața" fiind termenul comun celor două domenii.

Fuziunea metaforică este un proces de apropiere foarte diferit de cel provocat de dubla ierarhie[3] sau de cel pe care îl operează depășirea analogiei prin stabilirea unei legături simbolice între temă și foră[4]. Ea nu implică raporturi mai strânse între foră și temă ca analogia pur și simplu, dar consacră aceste raporturi. Acceptarea unei metafore este obișnuită, cu condiția să fie admisă analogia. S-a recomandat adesea, pentru a face ca metafora să fie acceptată, să fie pregătită[5], sau să fie atenuată prin precauții[6]. Cicero, iar după el Quintilian, sugerează introducerea metaforelor celor mai îndrăznețe cu ajutorul unor expresii precum „ca să zic așa", „permiteți-mi să mă exprim astfel". Dar când analizăm exemplele citate, în care acest procedeu pare util, vedem că este vorba despre metafore nu prea îndrăznețe, dar care păcătuiesc mai degrabă prin timiditate, confruntând domenii prea învecinate și riscând prin aceasta să fie necunoscute, în sensul că expresia riscă să fie luată *ad litteram* și să devină ridicolă:

---

[1] BERKELEY, *Cele trei dialoguri între Hylas și Philonous.*

[2] Cf. § 83: Relațiile dintre termenii unei analogii.

[3] Cf. § 84: Efectele analogiei.

[4] Cf. § 86: Statutul analogiei.

[5] BARON, *De la Rhétorique*, p. 324.

[6] CICERO, *De Oratore*, cartea III, § 165; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VIII, cap. III, § 37, p. 319; DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 115.

(...) dacă s-ar fi spus altădată că moartea lui Caton lăsa Senatul „orfan", metafora ar fi fost puțin forțată; dimpotrivă, „altfel spus orfan" ar face-o ceva mai puțin dură[1].

Fuziunea dintre termenii temei și ai forei poate fi marcată în diferite moduri, printr-o simplă determinare (seara vieții, ocean de falsă știință), cu ajutorul unui adjectiv (un discurs găunos, luminos), de un verb (ea se puse pe văicărit), de un posesiv (Waterloo-ul nostru). Uneori chiar vom avea o identificare (viața este un vis, omul este o trestie); copula aici nu are alte funcții decât aceea de a marca locul omolog într-o relație analogică. Metafora poate fi întărită prin artificiul care constă în a vorbi despre această identificare la viitor. Astfel, metafora recunoscută, tradițională, servește drept punct de plecare unor precizări, unor argumentări, asemenea unui fapt indiscutabil. O dovedește acest pasaj din La Bruyère:

Peste o sută de ani, lumea va mai dăinui încă în întregime. Va fi același teatru, vor fi aceleași decoruri, dar nu vor mai fi aceiași actori.

Iar concluzia, deși ne duce în domeniul temei, se exprimă încă prin metaforă:

Ce tablou de zugrăvit în jurul unui personaj de comedie[2]!

Uneori, fuziunea domeniilor, când se manifestă prin crearea de cuvinte compuse, precum „bateau-mouche" (și pe care Estève o califică drept „metaforă rușinoasă")[3], îmbogățește limbajul cu prescurtări expresive; ne putem chiar întreba dacă anumite forme verbale ca „genpillehommes"[4] sau „banksters" nu țin de fuziunea metaforică.

Să adăugăm că fuziunea metaforică, chiar și atunci când este vorba despre analogii cu caracter pitoresc, nu ne prezintă o imagine. „Floare de pene", „buchet de aripi", „vapor din solzi"[5] nu sunt evoca-

---

[1] CICERO, *loc. cit.*

[2] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 99, p. 266. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, București, 1968; vol. I: *Despre Curte*, 99, p. 391; *n.t.*)

[3] Cl.- L. ESTÈVE, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, p. 268.

[4] Cf. Romain ROLLAND, *Colas Breugnon*, p. 27; cf. deja la BALZAC: „gens-pillehommes", Bibl. de la Pléiade, vol. VII, *Les Chouans*, p. 808.

[5] CALDERÓN, *La vida es sueño*, I, 2.

rea unui obiect concret, real sau fantastic, care, în toată precizia sa complexă, ar reprezenta pasărea sau peştele. A concepe metafora ca derivând din analogie, iar analogia ca o confruntare de relaţii este modul de a lupta care ne pare cel mai eficient, în plan teoretic, împotriva erorii denunţate pe bună dreptate de Richards, de a considera metafora drept o imagine[1]. Iar, pe plan practic, pe de o parte să ne înarmăm împotriva pericolului metaforelor susceptibile de a fi confundate cu o asemănare de termeni, în special atunci când este vorba despre fuziunea termenilor A şi C ai unei analogii, iar pe de altă parte de a ne elibera de piedicile pe care unii ar vrea să le impună succesiunii de metafore aparent ireconciliabile[2].

Orice analogie - în afara celor care se prezintă în forme rigide, precum alegoria, parabola - devine în mod spontan metaforă. Absenţa însăşi a fuziunii ne-ar obliga să vedem în alegorie, în parabolă forme convenţionale, în care fuziunea este, prin tradiţie, sistematic refuzată. Nefiind nici pe departe o metaforă[3], am avea în alegorie un lanţ dublu care se derulează cu un minim de contacte. Există în analogie, prin însăşi prelungirea ei, o acţiune care tinde către fuziune. Această fuziune presupune o derulare în timp, pe care o reprezentare non discursivă este în general incapabilă să o redea. De aceea pictura, prin caracterul său non temporal, trebuie fie să exprime numai fora unei alegorii, care va rămâne întotdeauna independentă de temă, fie să treacă imediat la metaforă cu ajutorul fuziunii metaforice. Se va ajunge la crearea de fiinţe bizare: pentru a vorbi despre univers în termeni umani, vom reprezenta un om împopoţonat cu un cap în formă de glob. Desenatorii satirici utilizează adesea această fuziune metaforică.

Ea se pretează, de altfel, admirabil la efecte comice de toate felurile: persiflarea în „Cezar de Carnaval", în „Mudville Milton" (pentru a desemna un poet de ţară) se exprimă prin opunerea unor valori între termenii alipiţi.

---

[1] I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, p. 16.

[2] Cf. critica unui poem de LAMARTINE, de BARON, *De la Rhétorique*, pp. 325-327.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VIII, cap. VI, § 44 (ed. rom. p. 369; *n.t.*)

Ea se pretează, de asemenea, la un uzaj destul de particular, care se confundă cu cel pe care i l-am recunoscut hiperbolei[1]. A spune despre un alergător că a făcut 120 la oră este o metaforă sau o hiperbolă? Exprimarea acționează oare prin însumarea a două procedee? Datorită metaforei, intruziunea unui nou domeniu ar conduce la depășire hiperbolică.

Nu este nimic de mirare în faptul că metafora, fuzionând domeniile, transcendând clasificările tradiționale este, prin excelență, instrumentul creației poetice și filosofice. Celebrul panseu al lui Pascal, „omul nu este decât o trestie, cea mai fragilă din natură: dar este o trestie gânditoare"[2], realizează fuziunea temei și a forei, într-o formulă memorabilă.

Dacă se pierde din vedere aspectul lor metaforic, aceste formule pot da naștere la feerie. Povestea care descrie suferințele unei trestii gânditoare ar provoca uimirea, dacă s-ar lua ad litteram o expresie care nu realiza o fuziune de domenii decât în universul conceptual.

Metaforele pot genera, de asemenea, comicul involuntar. Este cunoscută anecdota unei cliente care cere vânzătorului de articole de fierărie să-i dea „acele perdele de fier despre care vorbește astăzi toată lumea".

Dacă este zadarnic să căutăm, în natură, ființe care să corespundă creațiilor metaforice, acestea nu au din această cauză o mai mică acțiune asupra vieții noțiunilor. Metafora nu-și exercită numai influența asupra argumentării în vederea căreia a fost creată. Ea poate contribui în special la confundarea noțiunilor. După ce am folosit noțiunea de sclav în metafore precum „sclavul patronului", „sclavul pasiunilor", vom fi incitați să căutăm care sunt elementele comune termenului de „sclav" în toate utilizările care vor interacționa unele cu altele.

---

[1] Cf. § 67: Depășirea.

[2] PASCAL, *Cugetări*, p. 894 (347 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Aion, Oradea, 1998, p. 296; *n.t.*)

Profesorii de retorică au văzut în metaforă un mijloc de a evita sărăcia limbajului[1]. Este cert că ea poate îndeplini acest rol, ba chiar că el nu este, după toate probabilitățile, decât foarte puțin important și că noțiunea de sărăcie este, din acest punct de vedere, greu de elucidat.

În orice caz, utilizarea frecventă a unei metafore nu poate decât să contribuie la o asimilare între foră și temă, ceea ce ar fi de ajuns pentru a explica faptul că multe relații, într-un mediu cultural dat, par a se aplica în mod firesc domeniului temei ca și celui al forei. Trebuie să presupunem oare, în acest caz, că este vorba despre utilizarea metaforică a unor noțiuni care proveneau dintr-unul din domenii, sau este dimpotrivă vorba despre noțiuni aplicabile, în uzajul lor propriu, la mai multe domenii? Răspunsul la această întrebare va fi cel mai adesea determinat de considerații de ordin filosofic, la care am făcut deja aluzie de mai multe ori[2]. Exemple precum cuvintele „opac", „transparent" aplicate domeniului spiritual ne-ar determina să înclinăm către prima ipoteză. Într-adevăr, se pare că, orice ar avea împotrivă unii autori[3], uzajul lor este încă perceput ca metaforă.

§ 88. Expresiile cu sens metaforic sau metafore adormite

Un pericol al metaforelor este uzura lor. Metafora nu mai este percepută ca fuziune, ca alipire de termeni luați din domenii diferite, ci ca aplicare a unei vocabule la ceea ce ea desemnează în mod normal: metafora din activă a devenit „adormită", caracter care marchează mai bine decât alte adjective (necunoscută, uitată, ofilită) faptul că această stare poate să nu fie decât tranzitorie, că aceste metafore pot să fie trezite și să redevină active.

Metafora adormită, sau expresia cu sens metaforic, i s-a părut lui Waterly, urmându-i pe Stewart și pe Copleston, un mijloc cu totul

---

[1] CICERO, *De Oratore*, cartea III, § 155; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VIII, cap. VI, § 4, p. 356; cf. Cl.-L. ESTÈVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, pp. 227 și urm.

[2] Cf. § 76: Argumentul dublei ierarhii; § 86: Statutul analogiei.

[3] G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 296; G. BERNANOS, *La joie*, p. 119.

superior metaforei active, întrucât ea a pierdut contactul cu ideea primitivă pe care o denota[1]; de asemenea, Stevenson admite că, întrucât interpretarea ei este univocă, ea poate furniza un motiv, în opoziție cu metafora activă care nu ar fi decât sugestivă[2].

Ni se pare, în ceea ce ne privește, că valoarea lor în argumentare este mai degrabă excepțională din cauza marii forțe persuasive pe care o posedă aceste metafore adormite când, cu ajutorul unei tehnici sau a alteia, ele sunt repuse în funcție. Această forță rezultă din aceea că ele își împrumută efectele de la un material analogic, admis cu ușurință, căci el este nu numai cunoscut, ci integrat, prin limbaj, în tradiția culturală.

Maniera cea mai uzuală de a trezi o metaforă este de a dezvolta din nou, pornind de la ea, o analogie. Astfel, pentru a trezi metafora adormită din expresia „mânat de pasiunile sale", Bossuet dezvoltă fora care poate fi considerată subiacentă analogiei uitate:

> Uitați-vă la acest smintit de pe malul fluviului, care, dorind să treacă pe celălalt mal, așteaptă ca fluviul să se fi scurs; și nu vede că acesta curge fără încetare. Trebuie să trecem pe deasupra fluviului; trebuie să mergem contra torentului, să rezistăm cursului pasiunilor noastre, și nu să așteptăm să vedem scurgându-se ceea ce nu se scurge niciodată întru totul[3].

De asemenea, Kant nu ezită, dezvoltând-o, să facă activă expresia metaforică „a aduce lumină asupra unui subiect":

> El [Hume] nu a adus lumină în acest fel de cunoaștere [metafizică], dar a făcut totuși să scapere o scânteie de la care s-ar fi putut aprinde o lumină, dacă s-ar fi găsit o materie a cărei pâlpâire să fi fost întreținută și sporită cu grija cuvenită[4].

---

[1] R. D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, pp. 360-61, Appendix (B) to p. 67.

[2] Charles L. STEVENSON, *Ethics and Language*, p. 143.

[3] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur l'ardeur de la pénitence*, p. 588.

[4] KANT, *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, p. 10. (Ed. rom.: Paralela 45, Pitești, 2005, p. 55; *n.t.*)

Imediat ce fora unei expresii metaforice este evocată de un detaliu oarecare, de preferință de prelungirea analogiei, clișeul cel mai banal poate redeveni viu:

> Cei mari și cei mici sunt supuși aceloraşi întâmplări, aceloraşi supărări şi chiar aceloraşi patimi: numai că unul se află pe partea de sus a roții, altul în mijlocul ei, şi de aceea mai puțin agitați de aceeaşi mişcare a roții[1].

Expresia metaforică pe care o reînviem nu trebuie, se vede, nici măcar să fie în mod explicit enunțată. „Roata norocului" nu este aici decât un clișeu subiacent textului.

Trezirea este uneori obținută pur şi simplu lipind una de alta câteva expresii metaforice. Atunci când ele pot conveni ca elemente ale unei aceleiaşi analogii, ele acționează una asupra celeilalte, ceea ce provoacă trezirea metaforelor. Aşa se întâmplă în acest pasaj de Demostene:

> (...) voi sunteți recunoscători acestora pentru ce vă dau din avutul vostru. După ce v-au închis între zidurile cetății, ei vă împart acest vânat - partea câinilor - şi vă îmblânzesc, făcându-vă supuşii lor[2].

Cuvintele „vânat", „partea câinilor", „a îmblânzi", care, izolat, ar fi putut trece drept expresii cu sens metaforic, sunt percepute ca metafore active.

Repetarea unei aceleiaşi expresii, o dată în sens metaforic, altă dată în sens propriu, poate să şi reactiveze o metaforă, ca în expresia englezească:

> We have to hang together, not to hang separately.

Este suficient să opunem expresia metaforică alteia, împrumutată din domeniul forei, pentru a obține acelaşi efect:

> În loc să fie un impas, aşa cum o declară vechea psihologie, abstractizarea este o răscruce de drumuri[3].

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 885 (180 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Aion, Oradea, 1998, p. 225; *n.t.*)

[2] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Olintica a treia*, § 31. (Ed. rom.: In: *Pagini alese din oratorii greci*, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, vol. I, p. 74; *n.t.*)

[3] G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, p. 22.

Uneori, trezirea se produce grefând pe expresia cu sens metaforic o nouă metaforă care o completează pe prima:

> Când stâncile își strâng dinții pe limba de nisip[1].

Distincția între dezvoltarea unei aceleiași fore și a complementului său poate părea delicată. Noi credem totuși că ea este utilă pentru a marca ceea ce este neașteptat în maniera de a grefa, una pe cealaltă, aceste expresii metaforice. Bergson utilizează bucuros acest joc al complementelor pentru a reactiva expresiile cele mai banale:

> Știința modernă este fiica astronomiei; ea a coborât din cer pe pământ de-a lungul planului înclinat al lui Galilei, căci prin Galilei s-au legat Newton și succesorii săi de Kepler[2].

Trebuie totuși să fim atenți să nu apropiem două expresii metaforice fără a veghea la efectul produs de vecinătatea lor. El poate fi de un comic involuntar și dezastruos; de acest gen ar fi formula:

> Leguma asta, care-i crema societății.

Trezirea metaforei poate fi de asemenea provocată de o schimbare a contextului obișnuit, prin folosirea expresiei metaforice în condiții care, dându-i un caracter neobișnuit, atrag atenția asupra metaforei pe care o conține. O ușoară distorsiune poate fi de ajuns pentru a-i da expresiei puterea analogică. Expresia metaforică „a se stinge", care trece neobservată în „a se stinge lent", va redeveni vie în „a se stinge brusc". Acest context nou poate să nu fie altceva decât personalitatea celui care utilizează expresia. Expresia metaforică stereotipă poate reînvia în gura unor oratori[3], pentru că se presupune că, la ei, ea nu poate avea sensul său banal și uzual. Poetul și filosoful sunt probabil privilegiați în această privință.

Expresiile cu sens metaforic nefiind aceleași în diversele limbi, iar gradul de „adormire" al unei aceleiași metafore putând fi foarte diferit,

---

[1] Citat de André DU BOUCHET, Envergure de Reverdy, *Critique*, 47, aprilie 1951, p. 315.

[2] BERGSON, *Evoluția creatoare*, p. 362. (Ed. rom.: Institutul European, Iași, 1998, I, p. 303; *n.t.*)

[3] Cf. A. REYES, *El Deslinde*, p. 204.

traducerea va modifica întotdeauna ceva în această privință. Ea va avea cel mai adesea drept consecință reînvierea metaforelor. Mai mult. Un text străin, citit în limba sa originală, dă adesea, dacă aceasta nu este întru totul familiară cititorului, o impresie de viață și de mișcare, o plăcere aparte, care provine din aceea că este înțeleasă ca metaforă vie ceea ce nu era probabil decât metaforă adormită.

Doar identitatea de mediu cultural permite adormirea metaforelor. Expresiile din limbajul profesiunilor, al argoului, ne par metaforice, în timp ce, pentru utilizator, sunt maniera normală de a se exprima[1]. Iar dacă s-a menționat atât de des abundența metaforelor la primitivi, în clasele inferioare, țărănești[2], aceasta ține probabil, în parte, de tot ceea ce, din punct de vedere cultural, îi separă de observator.

„Trezirea" unei metafore poate evident produce teme diverse. Complicitatea dintre orator și auditor nu este niciodată decât parțială; nici unul, nici celălalt nu au, cel mai adesea, o idee clară despre geneza unei expresii metaforice. Forța acesteia vine în același timp din familiaritatea cu ea și din cunoașterea destul de imprecisă a analogiei care se află la originea sa.

Contează chiar destul de puțin ca expresia să aibă realmente o origine metaforică. Într-adevăr, „trezirea" este un fenomen care are loc în prezent; este suficient, pentru ca ea să se producă, ca expresia să poată fi percepută metaforic, probabil prin analogie cu altele. *Cataclireza* este, în opinia anticilor, o figură care „printr-un fel de abuz substituie cuvântului propriu și precis un cuvânt cu sens învecinat și apropiat"[3]; unii, precum Vico[4], Dumarsais[5], Baron[6], insistă asupra raportului său

[1] Cf. Cl.-L. ESTÈVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, p. 206.

[2] DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 2; BARON, *De la Rhétorique*, p. 308; S. I. HAYAKAWA, *Language in Thought and Action*, p. 121.

[3] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 45.

[4] VICO, *Delle instituzioni oratorie*, p. 137.

[5] DUMARSAIS, *Des Tropes*, pp. 32 și urm.

[6] BARON, *De la Rhétorique*, p. 349.

cu metafora; alții o deosebesc cu grijă de ea[1]. Un exemplu în acest sens ar fi „foaie de hârtie". Chiar dacă o astfel de expresie nu are nimic dintr-o metaforă, dacă geneza ei este diferită, și dacă ea este mai degrabă o extensie, o „proiecție", decât o fuziune, aceasta poate deveni totuși o metaforă activă prin uzajul tehnicilor de trezire pe care tocmai le-am semnalat.

Aceste tehnici se pot chiar aplica unor expresii cu totul normale, în special unor adjective. Contextul singur indică faptul că autorul vrea să le ia într-un sens analogic. Astfel, când Kelsen scrie:

> Dreptul popoarelor este încă un ordin juridic primitiv. El este doar la începutul unei dezvoltări pe care dreptul fiecărui stat a desăvârșit-o deja[2],

contextul ne arată că autorul ia adjectivul „primitiv" drept foră indicând posibilitățile de dezvoltare pe care le au popoarele primitive. De asemenea, când Bacon scrie:

> Aceste timpuri sunt timpurile vechi, atunci când lumea este veche, și nu cele pe care le numim vechi *ordine retrogrado*, socotind de-a-ndăratelea, începând cu noi înșine[3],

„timpuri vechi", prin contestarea pe care o ridicăm, devine o metaforă a cărei foră ar fi viața umană, cu ceea ce aduce ea ca experiență și înțelepciune. Forța persuasivă a unor astfel de argumente constă în analogia pe care o evocăm.

Am insistat în paragraful precedent asupra tendinței spre depășire proprie analogiei. Metafora adormită este o formă de depășire, de care nu ne mai dăm seama, care este acceptată: termenul propriu și termenul metaforic pot ajunge chiar la a fi subsumate unei aceleiași clase.

Totuși, se întâmplă să reînviem metafora pentru a arăta că ne aflăm în fața unei asemănări de relații și pentru a opera o depășire a

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea VIII, cap. VI, § 34, p. 366; Cl.-L. ESTÈVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, pp. 244 și urm; cf. S. ULLMANN, *Précis de sémantique française*, pp. 253 și urm.

[2] H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, p. 131.

[3] BACON, *Of the advancement of learning*, p. 35.

analogiei care se referă direct la ea şi nu la termenii săi. Astfel Köhler va scrie:

> S-a comparat uneori viaţa cu o flacără. Aceasta este mai mult decât o metaforă poetică, pentru că din punct de vedere funcţional şi energetic, viaţa şi flacăra au realmente multe în comun[1].

El dezvoltă apoi îndelung asemănări de structură, arătând astfel că analogia este mai bună decât s-ar fi putut crede şi nu se referă doar la unele aspecte ale termenilor, vizibile pentru toţi. Acelaşi autor va mai spune:

> În manieră metaforică resorturile acţiunii umane au fost adesea numite „forţe". Rezultă că, dacă aceste resorturi trebuie să aibă o contrapartidă, aceasta nu poate *consta* decât în forţe în sensul strict al cuvântului. Pe de altă parte, dacă acestea sunt realmente forţe, comportamentul lor într-un context de fenomene neuronale va semăna cu motivaţia umană într-o asemenea măsură, încât mă întreb dacă structural şi funcţional va mai fi vreo diferenţă[2].

A reînvia metafora are aici scopul de a permite, din nou, depăşirea analogiei, beneficiind totodată de adeziunea la depăşirea primitivă, pe care o presupunem bazată pe o intuiţie. Ne bazăm pe limbaj, îi subliniem capcanele şi utilizăm totodată partea de consimţire la tezele pe care le apărăm, care se exprimau în el.

Metafora, fuziune analogică, îndeplineşte toate rolurile pe care le îndeplineşte analogia. Ea se achită de ele mai bine încă în anumite puncte, pentru că întăreşte analogia; metafora condensată o integrează în limbaj. Dar numai trezirea metaforei va permite degajarea structurii sale, iar acest prim pas, odată făcut, analogia este depăşită. Critica, la rândul ei, se va putea servi de toate procedeele utilizate pentru a respinge analogia. Ea va invoca adesea şi obscuritatea metaforei.

Diferenţele de atitudine posibilă în faţa unei metafore arată că aceasta poate fi considerată în funcţie de argumentare. Studiul lor este,

---

[1] W. KÖHLER, *The place of value in a word of facts*, p. 320.
[2] *Ibid.*, p. 357.

din acest punct de vedere, mai uşor în anumite privinţe decât este el din punctul de vedere al psihologiei individuale. Am arătat destul dificultăţile pe care le antrenează acesta din urmă[1]. Căci el stârneşte interesul creatorului metaforei, de vreme ce în timpul discuţiei se va decide adesea dacă este vorba sau nu despre metaforă, dacă ne aflăm în prezenţa unor ordine diferite. Noţiunea însăşi de „sens literal" şi de „sens metaforic" poate fi o disociere care apare din discuţie, şi nu un dat „primitiv"[2].

[1] Cf. C. F. STUTERHEIM, Psychologische interpretative van taal-verschijnselen, *Nieuwe Taalgids*, XXXI, p. 265 şi *Het begrip metaphoor*, pp. 188 şi urm., pp. 525 şi urm.

[2] Cf. § 93: Exprimarea disocierilor.

CAPITOLUL IV

Disocierea noțiunilor

§ 89. Ruptura de legătură şi disocierea

Primele trei capitole ale acestei cărți au fost consacrate studiului legăturilor argumentative care fac solidare, unele cu altele, elemente pe care le-am putea considera independente la început. Opoziția la stabilirea unei astfel de solidarități se va marca prin refuzul de a recunoaşte existența unei legături. Se va arăta, în special, că o legătură care fusese considerată admisă, care fusese prezumată sau dorită, nu există, pentru că nimic nu ne permite să constatăm sau să justificăm influența pe care unele fenomene luate în considerare ar avea-o asupra celor care sunt în cauză, şi că, în consecință, luarea în considerare a primelor este irelevantă:

> Dacă ar fi destul ca în discursuri să treci sub tăcere lucrurile supărătoare, pentru ca în fapt ele să nu se realizeze, atunci oratorii ar trebui să vorbească numai pe placul ascultătorilor lor; iar dacă discursurile măgulitoare devin în fapt pieirea voastră, e ruşinos, atenieni, ca voi să vă înşelați singuri şi, amânând mereu tot ceea ce ar cere osteneală din partea voastră, să rămâneți în urma evenimentelor[1].

Experiența, reală sau mentală, modificarea condițiilor unei situații, şi, mai ales în ştiințe, analiza izolată a unor variabile, vor putea servi la a proba lipsa legăturii. Ne vom strădui, de asemenea, să prezentăm toate inconvenientele acesteia.

Tehnica de ruptură de legătură constă deci în a afirma că sunt în mod nejustificat asociate elemente care ar trebui să rămână separate şi independente. Dimpotrivă, disocierea presupune unitatea primitivă a elementelor cufundate în interiorul unei aceleiaşi concepții, desemnate printr-o aceeaşi noțiune. Disocierea noțiunilor determină o modificare

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Filipica întâia*, § 38. (Ed. rom.: In: *Pagini alese din oratorii greci*, Bucureşti, Ed. pentru Literatură, vol. II, p. 26; *n.t.*)

mai mult sau mai puțin profundă a datelor conceptuale care servesc ca bază argumentării: nu mai este vorba, în acest caz, de a rupe firele care leagă elemente izolate, ci de a modifica însăşi structura acestora.

La prima vedere diferența dintre ruptură de legătură şi disociere a noțiunilor este profundă şi imediat perceptibilă, dar, în realitate, această distincție, ca şi celelalte opoziții aşa-zise de natură, poate fi ea însăşi foarte controversată. După cum legăturile dintre elemente vor fi considerate drept „naturale" sau drept „artificiale", drept „esențiale" sau accidentale", se va vedea o disociere a noțiunilor în ceea ce, pentru un altul, nu este decât ruptură de legătură.

În texte celebre, Locke, pentru care orice Biserică nu este decât o asociere voluntară, având drept scop mântuirea membrilor săi, refuză legătura stabilită, în vremea sa, între stat şi religie:

> Nici dreptul, nici arta de a guverna, scrie el, nu antrenează în mod obligatoriu o cunoaştere certă a altor domenii, şi cu atât mai puțin chiar pe cel al adevăratei religii. Căci, dacă ar fi aşa, cum ar fi posibil ca stăpânii de pe Pământ să fie atât de diferiți aşa cum se întâmplă în privința chestiunilor religioase[1]?

Pentru Locke, temporalul este, chiar de la început, separat de spiritual şi autorul se opune unei legături căreia îi arată efectele ridicole. Pentru un adversar al lui Locke, temporalul implică spiritualul, iar efortul făcut pentru a le separa va fi considerat ca o disociere de elemente unite în modul cel mai natural. Dar această uniune Locke o recunoaşte numai într-un regim teocratic, care nu mai este cel al statelor moderne: menținând-o, acestea ar trata drept regulă ceea ce nu este decât o excepție, fără legătură cu situația actuală[2]. Ceea ce nu este decât accidental, propriu unui regim politic anume, nu poate fi parte integrantă a ideii de guvernare civilă: legătura dintre stat şi religie trebuie să fie respinsă.

În ultimă instanță, situația argumentativă în ansamblul ei şi mai ales noțiunile pe care se sprijină argumentarea, modificările la care duce ea, tehnicile care permit să fie operate sunt deci cele care vor arăta

---

[1] LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, p. 139.

[2] *Ibid.*, pp. 148-149.

prezența unei disocieri a noțiunilor, și nu prezența unui simplu refuz de legătură.

Ceea ce Rémy de Gourmont califica drept fenomene de asociere și de disociere[1], ceea ce Kenneth Burke numește identificări[2], nu constituie în ochii noștri, decât legături și refuzuri de legături, căci noțiunile, asociate și disociate, par a rămâne, după intervenție, așa cum erau în starea lor inițială, ca niște cărămizi recuperate intacte dintr-o clădire în demolare. Disocierea noțiunilor, așa cum o concepem, constă într-o modificare mai profundă, întotdeauna provocată de dorința de a elimina o incompatibilitate, născută din confruntarea unei teze cu altele, deși este o problemă de norme, de fapte sau de adevăruri. Unele soluții practice permit rezolvarea dificultății exclusiv în planul acțiunii, evitarea apariției incompatibilității, diluarea ei în timp, sacrificarea uneia dintre valorile care intră în conflict, sau a ambelor. Disocierea noțiunilor corespunde, pe acest plan practic, unui compromis, dar ea conduce, pe plan teoretic, la o soluție care va fi valabilă și în viitor, întrucât, modificându-ne concepția noastră despre real, ea împiedică reapariția aceleiași incompatibilități. Ea protejează, măcar parțial, elementele incompatibile. Dacă obiectul a dispărut în timpul intervenției, aceasta s-a realizat totuși cu eforturi minime, căci i se dă acelui ceva la care ținem locul potrivit în gândire, procurându-i o coerență la adăpost de dificultățile de același ordin. Un exemplu tipic în acest sens ar fi soluția kantiană a antinomiei dintre determinismul universal și libertatea omului, care disociază conceptul de cauzalitate în cauzalitate inteligibilă și sensibilă[3], disociere făcută posibilă prin cea a noțiunii de realitate în realitate fenomenală și numenală.

Noțiunile noi, care rezultă din disociere, pot dobândi o asemenea consistență, pot fi atât de intens elaborate și pot apărea atât de indisolubil legate de incompatibilitatea a cărei rezolvare o permit, încât a o prezenta pe aceasta în toată forța ei pare un alt mod de a așeza disocierea. Ideea păcatului originar - care rezolvă, prin disocierea noțiunii de om în „om în starea originară" și „om căzut", unele incom-

[1] Rémy de GOURMONT, *La culture des idées*, pp. 79 și urm.
[2] Kenneth BURKE, *A Rhetoric of motives*, p. 150.
[3] KANT, *Critica rațiunii pure*, pp. 457 la 460 (ed. rom.: de la 424 la 427, *n. t.*)

patibilități între bunătatea lui Dumnezeu şi existența răului, libera voință a omului şi libera voință a lui Dumnezeu - va fi pentru Pascal un motiv de a insista asupra incompatibilității dintre grandoarea şi mizeria omului. Vorbind despre misterul păcatului originar, el va putea afirma:

> Nodul condiției noastre își are răsucirile şi ascunzişurile în acest abis, în aşa fel încât omul este mai de neînțeles fără acest mister decât este acest mister de neînțeles pentru om[1].

Soluția admisă pare, uneori, atât de sigură, încât faptul de a nu se ține cont de ea va fi tratat drept eroare de logică, drept sofism. Astfel afirmarea unei incompatibilități între regula hindusă de nonviolență şi cutuma vedică a sacrificiilor sângeroase este, pentru Candra Simha, autorul unor savante comentarii de logică, un bun exemplu de sofism. Căci nu există, în opinia lui, cruzime decât în momentul transgresării unei reguli, atunci când se comite un act ilicit[2]. Această definiție a cruzimii, care se îndepărtează de sensul obişnuit al termenului şi care rezultă dintr-o disociere, îi pare totuşi atât de incontestabilă autorului nostru, încât el consideră drept o greşeală de logică întoarcerea la sensul primar.

Vom arăta, în continuare, că orice filozofie nouă presupune elaborarea unui aparat conceptual, din care cel puțin o parte, cea care este în mod fundamental originală, rezultă dintr-o disociere a noțiunilor care permite rezolvarea problemelor pe care filosoful şi le-a pus. Aceasta va explica, între altele, interesul mare pe care îl merită, după părerea noastră, studiul tehnicii disocierilor.

Înaintea noastră, totuşi, juriști eminenți remarcaseră că dreptul era domeniul de predilecție al compromisului, tehnică de rezolvare a incompatibilităților. Scopul efortului juridic, scrie Diogene, nu este sinteza logică, ci compromisul. Progresul dreptului constă în elaborarea unor tehnici, mereu imperfecte, permițând concilierea exigențelor opuse[3]. Reluând aceste idei, marele jurist american Cardozo va scrie:

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 948 (434 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 332; *n.t.*)

[2] ANNAMBHATTA, *Le compendium des topiques*, pp. 146-147.

[3] R. DEMOGUE, *Les notions fondamentales du droit privé*, pp. 38, 75, 196, 198.

Concilierea ireconciliabilului, amestecul antitezelor, sinteza opozițiilor, iată marile probleme ale dreptului[1].

Acest efort de a rezolva incompatibilități se continuă la toate nivelurile activității juridice. El este problema legislatorului, a teoreticianului dreptului, a judecătorului. Când judecătorul se află într-un proces anume, în fața unei antinomii juridice, el nu poate neglija în totalitate una din cele două legi în beneficiul celeilalte; el trebuie să justifice maniera lui de a acționa printr-o delimitare a ariei de aplicare a fiecărei legi, prin interpretări care restabilesc coerența sistemului juridic. El va introduce distincții, destinate să concilieze ceea ce, fără ele, ar fi de neconciliat[2]. „Distinguo-urile" teologiei scolastice îndeplinesc aceeași funcție.

Când legile nu trebuie să fie aplicate, când ele și-au pierdut caracterul lor obligatoriu, se poate arăta, fixând categoriile juridice, caracterul lor antinomic în anumite cazuri. Dar efortul juristului merge în contradicție cu această rigiditate. Rolul său este de a elabora un sistem care să permită rezolvarea conflictelor. Când Napoleon, deja consul pe viață, strigă la o ședință a Consiliului de Stat: „Cum se împacă ereditatea coroanei cu principiul suveranității poporului", el nu cere juriștilor care îl ascultă să constate o contradicție, el le cere mai ales soluția unei incompatibilități.

Nu trebuie să uităm, de altfel, că o aceeași incompatibilitate poate ocaziona, pentru a fi rezolvată, mai multe modificări de concepte. Aceste soluții rivale vor putea fi prezentate, ele însele, ca incompatibile. Această luptă de soluții este sesizabilă mai ales în drept, dar și în teologie. Cearta dintre Biserici, în special la începutul erei creștine, constituie adesea o confruntare de soluții cu unele dificultăți teologice, soluții care, ele însele, pot ocaziona o modificare pentru a le concilia.

Pe plan teoretic, compromisul, în fața incompatibilităților, întrucât cere o structurare nouă a realului, este ceea ce pretinde cel mai mare efort și necesită cele mai dificile justificări. Dimpotrivă, odată stabilit, odată noțiunile disociate și restructurate, el tinde să se prezinte ca fiind

[1] B. N. CARDOZO, *The Paradoxe of legal science*, p. 4.

[2] F. BERRIAT SAINT-PRIX, *Manuel de logique juridique*, p. 233.

soluția ineluctabilă şi să reacționeze asupra ansamblului de noțiuni în care s-a inserat.

§ 90. Cuplul „aparență-realitate"

Pentru a înțelege bine tehnica disocierii noțiunilor şi pentru a-i aprecia mai bine rezultatele, ni se pare util să examinăm mai de aproape un caz privilegiat, acela pe care îl considerăm drept prototipul oricărei disocieri noționale, din cauza uzajului său generalizat şi a importanței filosofice primordiale: este vorba despre disocierea care ocazionează cuplul „aparență-realitate".

Nu este nici o îndoială că necesitatea de a distinge aparența de realitate s-a născut din unele dificultăți, din unele incompatibilități dintre aparențe; acestea nu mai puteau fi considerate, toate, ca exprimând realitatea, dacă se pleacă de la ipoteza că toate aspectele realului sunt compatibile între ele. Bățul, introdus parțial în apă, pare curbat, atunci când îl privim, şi drept, când îl atingem, dar, în *realitate*, el nu poate fi în acelaşi timp curbat şi drept. În timp ce aparențele pot fi opuse, realul este coerent: elaborarea lui va avea ca efect pe acela de a disocia, printre aparențe, pe cele care sunt înşelătoare de cele care corespund realului.

Această primă constatare determină imediat apariția caracterului echivoc, semnificația şi valoarea indecise ale aparenței: este posibil ca aparența să fie conformă cu obiectul, să se confunde cu el, dar este posibil, de asemenea, ca ea să ne inducă în eroare în privința lui. Atâta timp cât nu avem nici un motiv să ne îndoim de aceasta, aparența nu este decât aspectul sub care se prezintă obiectul, prin aparență se înțelege manifestarea realului. Numai atunci când aparențele, fiind incompatibile, nu pot fi acceptate toate în acelaşi timp, se operează datorită distingerii, printre aparențe, a celor care sunt înşelătoare de cele care nu sunt, o disociere ocazionând cuplul „aparență- realitate", din care fiecare termen trimite la un altul într-un mod pe care trebuie să-l analizăm mai de aproape.

Pentru comoditatea analizei noastre, şi pentru a ni se permite să-i generalizăm efectul, vom spune că, în cuplul „aparență-realitate", „aparența" constituie termenul I, iar „realitate", termenul II. De acum

înainte, şi pentru a arăta că aceşti termeni sunt corelativi, vom desemna un cuplu ieşit dintr-o disociere în modul următor: aparenţă sau, în general, termenul I . realitate
termenul II

Termenul I corespunde aparentului, acelui ceva care se prezintă mai întâi, actualului, imediatului, acelui ceva care este cunoscut în mod direct. Termenul II, în măsura în care se deosebeşte de el, nu este înţeles decât în raport cu termenul I: el este rezultatul unei disocieri, operate în interiorul termenului I şi care vizează eliminarea incompatibilităţilor care pot apărea între aspecte ale acestuia din urmă. Termenul II furnizează un criteriu, o normă permiţând să se deosebească ceea ce este valabil de ceea ce nu este, printre aspectele termenului I; el nu este pur şi simplu un dat, ci o *construcţie* care determină, în momentul disocierii de termenul I, o regulă care permite să se ierarhizeze multiplele aspecte ale acestuia, calificându-le drept iluzorii, eronate, aparente, în sensul descalificant al acestui cuvânt, pe acelea care nu sunt în conformitate cu această regulă pe care o furnizează *realul*. În raport cu termenul I, termenul II va fi, în acelaşi timp, normativ şi explicativ. În timpul disocierii, el va permite valorizarea sau descalificarea anumitor aspecte sub care se prezintă termenul I: el va permite să se distingă, printre aparenţele al căror statut este echivoc, pe cele care nu sunt decât aparenţă de cele care reprezintă realul[1].

Acest punct ni se pare esenţial, din cauza importanţei sale în argumentare: în timp ce statutul primitiv a ceea ce se oferă ca obiect de plecare a disocierii este indecis şi nedeterminat, disocierea în termenii I şi II va spori valoarea aspectelor conforme termenului II şi va scădea valoarea aspectelor care i se opun: termenul I, aparenţa, în sensul strict al acestui cuvânt, nu este decât iluzie şi eroare.

De fapt, termenul II nu este însoţit întotdeauna de un criteriu precis permiţând separarea aspectelor termenului I: norma pe care o furnizează el poate să nu fie decât potenţială, iar principalul său efect va fi acela de a ierarhiza termenii care vor rezulta din disociere. Când, pentru a rezolva antinomiile cosmologice, Kant disociază realitatea,

[1] Ch. PERELMAN, Reflexions sur l'explication, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1939, nº 1, p. 59.

deosebind fenomenele şi lucrurile în sine, termenul II pe care îl construieşte în acest fel nu este cunoscut, dar nu este mai puțin adevărat că lumea fenomenală, condiționată de puterea noastră de cunoaştere, este devalorizată în raport cu realitatea lucrurilor în sine. Termenul II beneficiază de unicitatea, de coerența sa, opuse mulțimii şi incompatibilității aspectelor termenului I, din care unele vor fi descalificate şi obligate să dispară în ultimă instanță.

Astfel, în termenul II, realitate şi valoare sunt strâns legate; aceasta se marchează în mod deosebit în toate construcțiile metafizicienilor. Ceea ce îi permite filosofului american Ducasse să scrie:

> Adjectivele *real* şi *ireal*, atunci când sunt utilizate într-un enunț de pe o poziție metafizică, nu desemnează nici un caracter pe care l-ar avea anumite lucruri, independent de interesul pe care îl au oamenii pentru ele, ci sunt, dimpotrivă, adjective de evaluare umană[1].

Această preferință acordată realului nu se manifestă numai în cursul unor discuții filosofice, ci se exprimă în gândirea de toate zilele, în împrejurările cele mai variate. Pentru faptul că realitatea şi valoarea se condiționează una pe cealaltă, stă mărturie uzajul obişnuit al limbajului nostru, iar când Pitt spune:

> Voi încerca, Domnule, să limitez ceea ce am de spus la punctul real care este de analizat[2]...

înseamnă, înainte de toate, că el se va limita la ceea ce i se pare lui important. Căutarea a ceea ce este real, de către metafizicieni, nu constituie decât expresia sistematizată a acestei legături dintre realitate şi valoare, caracteristică termenului II. Din acest motiv, de altfel, vom numi „cupluri filosofice", pe cele care, în maniera cuplului aparență / realitate, rezultă dintr-o disociere a noțiunilor.

Opoziția dintre aparență şi realitate, dacă furnizează prototipul unui cuplu filosofic, nu permite totuşi ca toate avantajele să fie rezervate realității, în detrimentul aparenței. Într-adevăr, în timp ce

[1] C. J. DUCASSE, *Philosophy as a science*, p. 148.
[2] W. PITT, *Orations on the French war*, p. 90 (27 mai 1795).

aceasta din urmă este dată, realitatea este construită, cunoaşterea ei este indirectă, uneori imposibilă, rar comunicabilă în manieră exhaustivă şi indiscutabilă. Această realitate are marea vină, pentru unii, de a fi insesizabilă. Şi, ne spune Gracian,

> Ceea ce nu se vede deloc, este ca şi cum nu ar fi deloc[1].

Am putea repeta, în legătură cu aceasta, ceea ce spune Pascal despre adevărata justiţie:

> Fireşte, dacă ar cunoaşte-o, el n-ar fi stabilit această maximă, cea mai generală dintre toate cele care circulă printre oameni, ca fiecare să-şi urmeze moravurile ţării lui; dar numai strălucirea unei veritabile echităţi ar fi supus toate popoarele, iar legislatorii n-ar fi luat drept model, în locul acestei dreptăţi permanente, fanteziile şi capriciile perşilor sau ale germanilor[2].

Când criteriul pe care îl furnizează noţiunea de realitate, norma pe care o determină ea, nu este de fapt contestat, sau când distincţia pe care o introduce ea este prea nedeterminată pentru a da ocazia unei controverse, realitatea este, fără nici o îndoială, valorizată în raport cu aparenţa. Dar disocierea însăşi dintre aparenţă şi realitate va fi respinsă de unele filosofii care constată că anumite concepţii despre real se opun unele altora şi refuză orice motiv de a alege între ele. Aceste filosofii, numite antimetafizice, pozitiviste, pragmatice, fenomenologice sau existenţialiste, afirmă că singura realitate este cea a aparenţelor.

Nimic mai clar, în această privinţă, decât atitudinea lui Sartre:

> Gândirea modernă a realizat un progres considerabil reducând existentul la seria apariţiilor care îl manifestă. (...) Apariţiile care manifestă existentul nu sunt nici interioare, nici exterioare: ele au toate aceeaşi valoare, trimit toate la alte apariţii şi nici una din ele nu este privilegiată. (...) dualismul lui a fi şi a părea n-ar mai putea găsi drept de cetate în filosofie. Aparenţa trimite la seria totală a aparenţelor şi nu la un real ascuns care şi-ar fi drenat pentru el întreaga *fiinţă* a existentului. (...)

---

[1] B. GRACIAN, *L'homme de cour*, p. 158. (Ed. rom., p. 158; *n.t.*)

[2] PASCAL, *Cugetări*, p. 886. (294 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Ed. Aion, Oradea, 1998, pp. 276-277; *n.t.*)

> Cât timp cât s-a putut crede în realitățile noumenale, aparența a fost prezentată ca un negativ pur. (...)
>
> Dar dacă ne-am desprins o dată de ceea ce Nietzsche numea „iluzia lumilor de dincolo" și dacă nu mai credem în ființa-din-spatele-apariției, aceasta devine, dimpotrivă, pozitivitate plină, esența sa este un „a părea" care nu se mai opune ființei, ci care, dimpotrivă, îi este măsura. Căci ființa unui existent, este exact ceea ce el *pare*. (...) Esența unui existent (...) este legea manifestă care prezidează succesiunea aparițiilor sale, este rațiunea seriei. (...) esența, ca rațiune a seriei, nu este decât legătura aparițiilor, adică ea însăși o apariție. (...) În consecință, ființa fenomenală se manifestă, își manifestă esența ca și existența și nu este nimic decât seria bine legată a acestor manifestări[1].

Dar, opunându-ne disocierii aparență, lăsăm neatinsă problema pusă de realitate
incompatibilitatea aparențelor. Criteriul alegerii de operat între ele va fi furnizat de un alt cuplu, conceput după același model ca și cuplul „aparență-realitate", ceea ce corespunde unei deosebiri de natură; sau, în absența ei, se va stabili o deosebire pur cantitativă, acordând o preferință întregului asupra părții, infinitului asupra finitului, acelui ceva ce prezintă la un grad mai ridicat proprietatea care servește drept criteriu. Găsim în acest text a lui Merleau-Ponty o expresie caracteristică pentru acest fel de a proceda:

> Eu traversez aparențele, ajung la culoarea sau la forma reală, atunci când experiența mea se află la cel mai înalt grad de claritate...
>
> Am obiecte vizuale pentru că am un câmp vizual în care bogăția și claritatea sunt în proporție inversă una față de cealaltă și pentru că aceste două exigențe, dintre care fiecare luată în parte ar merge la infinit, odată reunite, determină în procesul perceptiv un anumit punct de maturitate și un maximum. În același fel, numesc experiența lucrului sau a realității – nu numai a unei realități-pentru-vedere sau pentru-pipăit, ci a unei realități absolute – întreaga mea coexistență cu fenomenul, momentul în care el ar fi sub toate raporturile la maximum-ul lui de articulare, iar „datele

[1] SARTRE, *Ființa și neantul*, pp. 11-12-13. (Ed. rom.: Pitești, Ed. Paralela 45, 2004, 9-10-11; *n.t.*)

diferitelor simţuri" sunt orientate către acest pol unic aşa cum direcţiile mele vizuale la microscop oscilează în jurul unei direcţii privilegiate[1].

§ 91. Cuplurile filozofice şi justificarea lor

Cuplul aparenţă a fost ales ca prototip de disociere noţională.
realitate

Dacă procesul poate fi schematizat, rezultatul nu este, doar din acest motiv, pur formal sau verbal: disocierea exprimă o viziune a lumii, stabileşte ierarhii, pentru care se străduieşte să furnizeze criterii. Acest lucru nu este posibil fără concursul altor sectoare ale gândirii. Se întâmplă adesea ca o discuţie referitoare la termenul II să necesite sprijinul unui alt cuplu, ai cărui termeni I şi II să nu fie, în acest caz, controversaţi.

Toate aceste cupluri constituie obiectul propriu cercetării filosofice. Iată câteva exemple în acest sens, alese dintre cele mai frecvente în gândirea occidentală:

mijloc,	consecinţă,	act,	accident,	ocazie,	relativ,
scop	fapt sau principiu	persoană	esenţă	cauză	absolut

subiectiv,	multiplicitate,	normal,	individual,	particular,
obiectiv	unitate	normă	universal	general

teorie,	limbaj,	formă.
practică	gândire	fond

Faptul că putem indica un mare număr de cupluri, atribuind fiecăruia dintre termenii lor un loc determinat, fără a fi nevoie, pentru a reuşi, să le inserăm într-o gândire sistematizată – ceea ce nu ar fi, de altfel, posibil pentru toate cuplurile, întrucât unele sunt formate în mod diametral opus şi aparţin unor gândiri filosofice de tendinţe diferite –, este revelator pentru influenţa pe care elaborările filosofice au exercitat-o asupra gândirii comune, încărcând-o cu o serie de cupluri, reziduuri ale unei tradiţii culturale dominante.

Orice gândire sistematizată se străduieşte să raporteze unele la altele elemente care, într-o gândire neelaborată, constituie tot atâtea

[1] MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 367-368.

cupluri izolate. Această raportare a cuplurilor este utilă pentru a evita poziționări care ajung să califice aceleași fenomene cu ajutorul unor cupluri incompatibile. Ea este indispensabilă atunci când, în loc să se mulțumească să reia disocieri admise într-un mediu cultural, gânditorul original creează noi disocieri sau refuză să admită unele disocieri ale predecesărilor săi. Ca urmare a acestei perturbări și pentru a arăta consecințele acesteia în ceea ce privește celelalte cupluri, filosoful va întemeia un *sistem* care va duce în mod esențial la raportarea unor cupluri filosofice la celelalte.

Astfel, în *Phaidros*, gândirea filosofică a lui Platon se poate exprima prin cuplurile:

aparență, realitate — opinie, știință — cunoaștere sensibilă, cunoaștere rațională — corp, suflet — devenire, imutabilitate — pluralitate, unitate — omenesc[1], divin

Etica lui Spinoza conduce la cuplurile:

cunoaștere inadecvată, cunoaștere adecvată — imagine, idee — imaginație, intelect — universal, individual — abstract, concret — contingență, necesitate — schimbare, imutabilitate — corp, rațiune — pasiune, acțiune — sclavie, libertate — durată, eternitate — bucurie, beatitudine — supersiție, religie

În acest pasaj din Lefebvre, vom găsi legătura cuplurilor:

abstract, concret — metafizică, dialectică — intelect, rațiune — imobilitate, mișcare — formă, conținut

caracteristice pentru gândirea marxistă:

---

[1] PLATON, *Phaidros*, 247 *e*, 248 *b*, pp. 443-445. In *Opere* IV, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983. Traducere de Gabriel Liiceanu.

Puterea de a separa de lume anumite obiecte - prin linii de clivaj ideale sau reale - şi de a imobiliza, de a determina aceste obiecte defineşte, o ştim deja, inteligenţa sau intelectul. Ea are puterea de *a abstrage*, de *a reduce* la expresia sa cea mai simplă conţinutul *concret*.

Dacă este menţinut izolat un astfel de obiect de către gândire, el se imobilizează în gândire, devine „abstracţie metafizică". Îşi pierde adevărul; în acest sens, acest obiect nu mai este nimic. Dar dacă este considerat obiect trecător, valorând nu prin forma şi contururile sale izolante, ci prin conţinutul său obiectiv; dacă este considerat nu un rezultat definitiv, ci un *mijloc* sau o etapă intermediară pentru a pătrunde în real; dacă inteligenţa este completată de raţiune, atunci abstractizarea se justifică. Ea este o etapă către concretul regăsit, analizat şi înţeles. Ea este concretă într-un sens... *Adevărul abstractului se găseşte astfel în concret.* Pentru raţiunea dialectică, *ceea ce este adevărat este concretul;* iar abstractul nu poate fi decât un grad în pătrunderea acestui concret - un moment al mişcării, o etapă, un mijloc de a înţelege, de a analiza, de a determina concretul. *Ceea ce este adevărat, este raţionalul, iar concretul este realul.* Astfel cantitatea şi spaţiul geometric nu sunt *adevărate* decât dacă sunt menţinute în mod raţional raporturile lor cu calitatea, cu populareа spaţiului cu obiecte reale[1].

Cuplurilor filosofice, rezultând dintr-o disociere, li s-ar putea opune, pe de o parte, cuplurile antitetice, în care cel de-al doilea termen este inversul primului, precum: *sus-jos, bine-rău, just-injust,* pe de altă parte, cupluri clasificatoare care, la prima vedere, sunt lipsite de orice intenţie argumentativă şi par destinate exclusiv subdivizării unui întreg în părţi distincte (trecutul în epoci, o întindere în regiuni, un gen în specii).

Se întâmplă, desigur, adesea ca aceste cupluri să se prezinte ca date, care nu se discută, ca instrumente care permit structurarea discursului într-un mod ce pare obiectiv. Dar, într-o gândire sistematică, cuplurile sunt puse în raport unele cu altele şi se influenţează reciproc, unii termeni II din cupluri filosofice vor fi în mod normal apropiaţi, dacă există posibilitatea, de ceea ce în cuplul antitetic are valoare pozitivă, unii termeni I vor fi apropiaţi de ceea ce are valoare negativă, de unde tendinţa către transformare a cuplului antitetic în cuplu filosofic.

[1] H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique.* I: *Logique formelle, logique dialectique,* pp. 83-84 (italicele autorului).

Pe de altă parte, în elaborarea unor cupluri care par a fi clasificatoare, disocierile de natură filosofică joacă frecvent un rol esențial.

În niște pagini pătrunzătoare, L. Febvre analizează crearea de către Michelet a conceptului de *Renaștere*[1]. Michelet simțea nevoia de a deosebi această perioadă situată înaintea timpurilor moderne, dar ezita între două concepții, Renașterea ca resurecție a Evului Mediu originar sau ca înlocuind Evul Mediu. În momentul în care optează definitiv pentru cea de-a doua soluție, el anulează pagini admirabile, redactate în funcție de prima. În prima opțiune, realitatea nouă ar fi determinat un Ev Mediu mai pur, mai adevărat decât Evul Mediu anterior, care nu era decât aparența lui. În cea de-a doua opțiune, epoca anterioară constituie Evul Mediu autentic, care nu mai este o aparență de Ev Mediu, ci aparență de civilizație: cuplul aparență se aplică unei alte noțiuni.
realitate

Dar, odată ce noțiunile au luat o consistență, independentă de originile lor, ele par pur clasificatoare și vor putea juca un rol, chiar în construcția istoricului care vede în secolele ce preced Renașterea un vârf al civilizației.

Astfel, noțiunile care rezultă dintr-o disociere pot părea, lansate în comunitatea lingvistică, independente. Cele care au servit drept bază pentru studiul nostru despre legături se situează toate, fără deosebire, în cupluri filosofice. Plasându-ne în acest punct de vedere, noi am început, de altfel, un studiu sistematic care este suficient de avansat pentru ca noi să putem afirma că este realizabil. Nu este deloc vorba aici despre a construi o filozofie anume, ci exclusiv despre a observa ceea ce se face în diferitele sistematizări ale gândirii și în diversele filosofii, oricare le-ar fi tendința. Cuplurile mijloc, act, individ,
scop persoană grup
act, simbol, particular, variantele și conexiunile lor ne furnizează
esență lucru general
termenii legăturilor celor mai uzuale, temeiuri pentru solidarități argumentative. Același cuplu de noțiuni se prezintă, deci, când ca rezultat al unei disocieri, când ca două noțiuni independente între care

[1] L. FEBVRE, Comment Jules Michelet inventa La Renaissance in *Studi in onore di Gino Luzzatto*, t. III, pp. 1-11.

există legături caracteristice, o interacțiune, dar și, am văzut deja în capitolele noastre anterioare, priorități de valoare pentru care locul lor de termen I sau II dintr-un cuplu filosofic nu este străin. De fiecare dată când se pune accentul pe aceasta, se arată că trecerea de la un termen la altul nu se poate face fără restricții. Dacă actul permite aprecierea persoanei, scopul aprecierea mijlocului, atunci și reciproc, evocarea cuplului filosofic amintește că nu trebuie confundate.

Conexiunea dintre cupluri nu are, foarte adesea, nevoie să fie explicită. Ea se va stabili, și se va justifica dacă este cazul, prin mijloacele cele mai diverse: legătură directă, întemeiată pe structura realului între termenul I dintr-un cuplu și termenul I dintr-altul; între termenul II dintr-un cuplu și termenul II dintr-altul; cuplu considerat drept caz particular al altuia; argumente cu aspect cvasi logic și mai ales afirmare a identității unor cupluri; în fine, mai ales, raporturi analogice între cupluri.

Acestor conexiuni pe care le vom califica drept orizontale, care realizează lanțuri de cupluri, li se suprapun raporturi de un alt gen. Într-adevăr, în argumentare, ceea ce se califică drept aparență este în general ceea ce, pentru altcineva, era realul, sau era confundat cu realul, fără de care nu i s-ar da acest nou statut. Ca urmare a întinderii, naturii și rolului auditoriului care era presupus a comite confuzia, argumentarea se va dezvolta pe planuri diferite. Când pare a se referi la obiectul în cauză, când la ideea pe care unii și-o făceau despre acest obiect, când la statutul pe care i-l acordau unii sau se presupunea că i-l acordă într-un scop argumentativ. Aceste planuri diferite se întrepătrund sprijinindu-se unul pe altul. Să dăm în acest sens următorul exemplu. Unul dintre procedeele utilizate în conflictele ideologice ar fi, după cum s-a observat:

> (...) de a trata afirmarea unui ideal ca o descriere de fapte și de a interpreta raporturi pe situații reale ca și cum ele ar fi idealul urmărit[1].

Descoperim aici folosirea, respectiv, a unui cuplu normal în ceea
normă
ce îl privește, și a unui cuplu normă, în ceea ce-l privește pe adversar.
normal

[1] R. Mc KEON, *Democracy in a world of tensions*, p. 524.

Dar numai cel care denunță acest procedeu distinge între fapt și ideal, operează o disociere. Autorul, în ceea ce-l privește, a rezolvat prin ea o dificultate, a efectuat o alegere; el se mișcă totuși, așa-zis, în nediferențiat. Și am mai putea crea încă, în legătură cu el, cuplul imparțialitate aparentă.
imparțialitate reală

Cuplurile stabilite pe un plan pot da naștere deci unei serii de cupluri stabilite pe alte planuri. Astfel, pentru a evita o dificultate pe planul obiectului, se va crea un cuplu pe planul opiniei. Când liderul liberal belgian Paul Janson cere interzicerea muncii copiilor în mină, el nu ezită să recurgă la noțiunea de eroare, să proclame că, dacă unele interese private, contrar doctrinei liberale, nu coincid cu interesul public, acestea nu pot fi decât niște interese aparente:

> (...) este incontestabil că atunci când interesele private se înșeală, când se rătăcesc, când se pun în contradicție cu interesul social și cu interesul public, datoria noastră este să le-o spunem și să-i facem să revină la limitele rezonabile din care nu trebuie să iasă deloc[1].

În general, noțiunea de eroare servește la a afirma că există o regulă, că ea rezistă în ciuda observațiilor care par a o dezminți și că ceea ce se situează în afara ei nu trebuie să fie luat în considerare sau, dacă este, nu trebuie să fie luat în considerare decât cu rezerve.

Dar efortul de a face să se admită o disociere va merge adesea mai departe. Vom încerca să explicăm de ce este discordanță între termenii I și II, de ce mai ales unicității termenului II îi corespunde multiplicitatea, parțialitatea aspectelor lui I. Diversitatea punctelor de vedere asupra obiectului, sau metamorfozele termenului I vor fi chemate, spre exemplu, să justifice multiplicitatea aparențelor. Pentru a explica apariția termenului I, îl vom situa într-un cadru care să-l facă normal. Vom face să intervină în special subiectul, pasiunea lui, neputința, ignoranța, starea sa de păcat. Gide aude aceste cuvinte din gura Mântuitorului:

> Nu te mira că ești trist; și încă din cauza Mea. Fericirea pe care ți-o propun exclude pe vecie ceea ce tu considerai desfătare.

---

[1] P. JANSON, *Discours parlementaires*, vol. I, pp. 35-36 (Scéance de la Chambre des Représentants du 13 février 1878).

Această fericire, în sens antic, devine termenul I al unui cuplu fericire: bucurie

> Bucurie, Bucurie... Știu că taina Evangheliei Tale, Doamne, cuprinde totul în acest cuvânt dumnezeiesc[1].

Adesea, explicația aparenței va fi furnizată prin intervenția unui anumit factor: prestigiile Intelectului explică pentru Schopenhauer iluzia noastră de libertate[2]; supraeul, pentru psihanalist, se află la originea pseudo-moralei[3]. Uneori, termenul I va fi descris ca îndeplinind o funcție naturală:

> Dacă, de la început, inteligența ar fi trebuit reținută de la relele ei porniri periculoase, atât pentru ins cât și pentru societate, aceasta nu s-ar fi putut întâmpla decât prin constatări aparente, prin fantome ale faptelor: Trebuia suscitată o imitație a experienței în dauna experienței reale[4].

Aceste explicații nu au doar scopul de a face să fie admise cupluri. Disocierea fabulă / realitate, în special, nu este contestată. Dar explicația concură la a da criteriul lui II și la a insera cuplul într-un ansamblu de gândire. Ea completează acțiunea îndeplinită prin stabilirea de conexiuni între cupluri.

§ 92. Rolul cuplurilor filosofice și transformările lor

Dacă folosirea unor disocieri pare a nu aduce cine știe ce noutate, întrucât sunt semnalate noțiuni elaborate odinioară, ea introduce totuși modificări ale acestor noțiuni, prin aplicarea lor la un domeniu nou, prin noile criterii adoptate de termenul II, prin raportarea la noi cupluri.

---

[1] A. GIDE, *Jurnal*, p. 600. (Ed. rom.: Editura Cartier, Chișinău, 2008, vol. II, p. 293 (*Numquid et tu...?*). Traducere de Alexandra-Andreea Sandu-Țițu; *n.t.*)

[2] SCHOPENHAUER, *Parerga și Paralipomena*, II, *Despre Etică*, § 118, pp. 239-240.

[3] Ch. ODIER, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, pp. 42, 58, 59.

[4] BERGSON, *Cele două surse ale moralei și religiei*, p. 113. (Ed. rom.: Institutul European, Iași, 1992, p. 110; *n.t.*)

Astfel, un cuplu atât de banal precum cuplul aparență (realitate) va fi, indirect, obiectul unei remodelări constante. O disociere precum religie pozitivă (religie naturală) va avea repercusiuni asupra cuplului aparență (realitate), cu care va fi putut fi asociată.

Efortul argumentativ va consta - când în a profita de disocieri deja admise de către auditoriu, când în a introduce disocieri create *ad hoc*, când în a prezenta unui auditoriu disocieri admise de alte auditorii, când în a aminti o disociere pe care se presupune că auditoriul a uitat-o. Cât despre opoziția la o disociere, ea se va referi la caracteristicile termenilor săi I sau II, sau la principiul însuși al disocierii. În acest caz, se va susține că ar trebui să te oprești la o noțiune globală. Dar, este foarte greu să renunți la niște termeni, ai căror existență ți-o amintești, doar referindu-te la ei, fie și numai pentru a-i combate. Gândirea contemporană se străduiește, în multe domenii, să elimine cuplurile. Aceasta cu prețul unui mare efort, căci auditorul nu se va simți satisfăcut decât dacă poate face loc, în mintea lui, noțiunilor vechi. Adesea ne vom sprijini, pentru respingere, pe un alt cuplu. Cel mai ușor va fi să pretindem că disocierea era iluzorie, bazându-ne pe un cuplu verbal; o (real) altă tehnică va consta în a arăta că problema, pe care disocierea era destinată să o rezolve, era artificială, bazându-ne pe un cuplu artificial; (autentic) sau chiar că problema se va pune din nou exact în aceleași condiții, fără ca acordul provizoriu asupra disocierii să fi adus vreun beneficiu în coerența gândirii[1].

Dar efortul argumentativ vizează foarte adesea nu respingerea cuplurilor stabilite, ci răsturnarea lor. Aceasta va acționa numai asupra unuia sau a mai multora dintre ele; căci interesul răsturnărilor vine exact din aceea că aceste cupluri se inserează într-un ansamblu admis, de altfel.

[1] Cf., spre exemplu, G. RYLE, *The concept of mind*, p. 305.

Este de la sine înțeles că o răsturnare de cuplu nu este niciodată completă, în sensul că o noțiune care devine termenul I nu mai este ceea ce era atunci când o știam ca termen II, un termen neputând fi conceput decât în raportul său cu alt termen al cuplului. Aproape întotdeauna, o schimbare de terminologie va arăta devalorizarea care se asociază cu noțiunea devenită termenul I și valorizarea care se asociază cu cea devenită termenul II; el va arăta că răsturnarea se inserează într-o altă viziune despre situația respectivă sau despre lume. În fața cuplului interpretare (literă / spirit) există cuplul literă (această răsturnare este postulată în mod curent când un jurist susține o anumită interpretare: interpretarea care are succes devine termenul II). În fața cuplului teorie (fapt) vom avea cuplul fenomen (principiu).

Utilizarea neobișnuită a unor noțiuni ca termenul II, chiar întâmplătoare, marchează originalitatea gândirii. Cunoaștem foarte bine cuplul normal (normă), legat de cuplul exemplu (arhetip)[1]; or, în piesa lui Salacrou, *Un om ca toți ceilalți*, realitatea eroului, atât de mult căutată, ceea ce îi definește persoana și-i conferă, în ultimă instanță, valoarea umană, este nu norma, ci normalul[2].

Răsturnarea, fără nici o schimbare de termen, are adesea un aspect provocator, chiar dacă este justificată de o distincție între domenii:

> Cuvântul care, în exprimarea în proză, este spectrul unui gând, devine în vers substanța însăși a expresiei, unde, prin irizare, apare gândul[3].

Când răsturnarea este marcată prin locul cuvintelor, ea poate lua aspect de figură: unele antiteze, în special multe *comutări* pe care unii le numesc *reversiuni*[4], constau în a considera un același fenomen când ca termen I, când ca termen II.

---

[1] Cf. KANT, *Critica rațiunii pure*, p. 305 (ed. rom., p. 284; *n.t.*)

[2] A. SALACROU, *Un homme comme les autres*, cf. act I, p. 242; actul II, p. 277, p. 298; actul III, pp. 310-311, p. 325.

[3] Joë BOUSQUET în ARAGON, *Les yeux d' Elsa*, p. 146.

[4] BARON, *De la Rhétorique*, p. 360.

> Trebuie să mănânci ca să trăiești, nu să trăiești ca să mănânci[1].
>
> Nu trebuie să judecăm regulile și obligațiile în funcție de moravuri și de uzanțe, ci uzanțele și moravurile trebuie judecate în funcție de obligații și de reguli[2].

Conform *Retoricii pentru Herennius*, aceste figuri „creează impresia că cea de-a doua parte este dedusă din prima, deși o contrazice"[3]. De fapt, este vorba aici de a pune fenomenul în conexiune cu cuplurile mijloc[4], normal și de a-i alege locul în cuplu.

scop normă

Unele dintre aceste comutări ar putea fi analizate ca o inversare de metaforă:

> Poemul trebuie să fie o pictură vorbitoare, iar o pictură un poem mut[5].

Se are în vedere locul aceluiași obiect când ca foră, când ca temă, într-un cuplu foră. Căci, să remarcăm acest lucru, există posibilitatea de

temă

a interpreta orice analogie ca o disociere a cărei temă ar fi termenul II, diferitele fore posibile fiind termenul I.

Există noțiuni care, din cauza obiceiurilor noastre mentale, iau cu dificultate locul termenului I: mai ales noțiunea de real. Totodată, ea se inserează în cuplul real ; iar noțiunile de „fapt" sau de „dat" identificate

ideal

în mod curent cu cea de „real" se întâlnesc în calitate de termen I, prima în cuplul fapt :

drept

> Pentru oamenii din partidul catolic, libertatea de conștiință, libertatea cultelor, libertatea presei, libertatea de asociere nu mai sunt drepturi

---

[1] Citat în *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 39.

[2] Citat de BARON, *De la Rhétorique*, p. 360 (Bourdaloue).

[3] *Retorica pentru Herennius, ibid.*

[4] Cf. § 64: Scopurile și mijloacele.

[5] *Retorica pentru Herennius, ibid.*; cf. VICO, *Instituzioni oratorie*, p. 150.

naturale, inalienabile, imprescriptibile; sunt fapte, simple fapte, pe care Biserica romană le tolerează, pentru că nu le poate împiedica[1],

a doua în cuplul $\frac{\text{dat}}{\text{explicație}}$:

Datul, de care nimeni nu se îndoieşte, este considerat drept aparență, în timp ce ceea ce serveşte drept explicație, deşi rar atât de sigur, este tratat drept caracteristică a realității veritabile[2].

Interesul răsturnărilor ține în mare parte, în special în filozofie, de ceea ce păstrează noțiunile, prin tradiția, prin conexiunile lor, ceva din ceea ce erau erau ele când îşi aveau locul lor vechi în cupluri:

Ceea ce tu numeşti forme goale şi exteriorul lucrurilor mi se pare că sunt lucrurile însele.

Ele nu sunt nici goale, nici incomplete, numai dacă admitem odată cu tine că materia este o parte esențială a tuturor lucrurilor materiale. Suntem deci de acord amândoi asupra acestui punct că noi percepem numai forme sensibile: dar suntem diferiți relativ la celălalt punct – tu susții că acestea sunt aparențe inutile, iar pentru mine sunt existențe reale[3].

Termenul I vechi se transformă în termenul II; dar câte amintiri, şi mai ales cuvântul „materie", pentru a indica locul primitiv al noțiunilor.

Menținerea unor termeni tradiționali, cu ocazia răsturnării, se remarcă bine în acest pasaj de Bergson:

Or, viața este o evoluție. Noi concentrăm o perioadă din această evoluție într-o imagine stabilă pe care o numim o formă. (...) nu există formă, pentru că forma este nemişcarea, iar realitatea este mişcare. Reală este schimbarea continuă a formei (...). Când imaginile succesive nu diferă prea mult între ele, le considerăm ca pe niște creşteri şi diminuări ale unei imagini *medii*, sau ca deformarea ei în diferie sensuri. Tocmai la

[1] P. JANSON, *Discours parlementaires*, vol. I, p. 53 (Scéance de la Chambre des Représentants du 17 mai 1878).

[2] Cf. Ch. PERELMAN, Réflexions sur l'explication, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1939, nº 1, p. 59.

[3] BERKELEY, *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous*, al 3-lea dial., p. 175.

această medie ne gândim când vorbim de *esența* unui lucru, sau de lucrul însuşi[1].

Deşi punctul de vedere al autorului este absolut nou, se dezvăluie aici interesul filosofic care este pentru el de a sublinia răsturnarea cuplului $\frac{\text{act}}{\text{esență}}$ într-un cuplu $\frac{\text{esență}}{\text{devenire}}$, $\frac{\text{formă}}{\text{devenire}}$.

Originalitatea viziunii se sprijină pe un cuplu bine cunoscut pe care ea se străduieşte să-l respingă. Esența încetează să fie realul şi devine aparență, ca teorie, formă; dimpotrivă, actul devine termen II ca ceva concret, viu.

O disociere de noțiune ne pune la adăpost față de incompatibilitatea pe care ea o rezolvă. Dar noi dificultăți se ivesc în legătură cu termenii astfel stabiliți. De aceea se observă, atât în gândirea practică sau filosofică, o tendință către noi subdiviziuni. Acestea vor acționa când asupra lui I, când asupra lui II, iar noi vom fi în prezența unor scheme de tipul următor, pe care le-am putea califica drept disocieri în evantai:

$$\frac{\text{I}}{\text{II} < \frac{\text{I}}{\text{II}}} \qquad \frac{\text{II} < \text{II}}{\text{II}}.$$

Filosofia lui Schopenhauer furnizează exemple excelente în acest sens. Se găseşte acolo un cuplu caracteristic $\frac{\text{obiectivitate}}{\text{voință}}$, $\frac{\text{(Objectität)}}{\text{(Wille)}}$:

> Nu există decât acest lucru în sine (...) voința (...) ea nu cunoaşte multiplicitatea, este unică. (...) Multiplicitatea lucrurilor în spațiu şi timp, care în totalitatea lor sunt obiectivitatea ei, nu o atinge[2].

---

[1] BERGSON, *Evoluția creatoare*, p. 327. (Institutul european, Iaşi, 1998, p. 276. Traducere de Vasile Sporici.)

[2] SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, § 25, p. 152.

Dar această obiectivitate, această reprezentare, se scindează ea însăşi în doi termeni lucruri (în sens platonician), în timp ce termenul
idei
idei însuşi dă naştere unui cuplu concept, Begriff legat de cuplul
intuiţie Anschauung
parţial.
total

> Ideile sunt în realitate ceva intuitiv şi prin aceasta (...) ceva inepuizabil (...). Simplul concept, dimpotrivă, este ceva complet determinabil, epuizabil[1].

Aceste aprofundări succesive, care permit să nu se sacrifice rezultatele obţinute, acordurile dobândite, noţiunile de care se dispune, se prezintă în toate sectoarele gândirii. Ne putem întreba dacă ele nu caracterizează mai ales domeniile în care se ezită să se opereze o răsturnare de cuplu. Sfântul Toma vrea să se dedice literei textului, să menţină deci cuplul interpretare. Dar, pentru a evita incompatibilităţile
text
cu ştiinţa, va prefera interpretarea care, „în mod superficial mai puţin literală"[2], este din punct de vedere raţional mai satisfăcătoare, introducând astfel un cuplu literă aparentă .
literă reală

Disocierile noi, în profunzime, se fac, evident, după criterii care pot fi cu totul diferite de cel al disocierii pe care se inserează. Şi acesta este interesul lor. Ele au totuşi ca efect pe acela de a apropia, din punctul de vedere al valorii, toţi termenii I. Mauriac introduce astfel, prin disociere în interiorul unui termen II, judecăţi severe:

> Există o falsă sfinţenie – nu în sensul imposturii grosolane a lui Tartuffe –, falsă, în ciuda sau probabil chiar din cauza efortului sincer, eroic, al omului care i se dedică[3].

---

[1] SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Kap. 34, p. 466.

[2] E. GILSON, *Tomismul*, p. 246. (Ed. rom.: Buc., Humanitas, 2002, pp. 142-152. Traducere de Adrian Niţă; *n.t.*)

[3] F. MAURIAC, *Les maisons fugitives*, p. 19.

Cele câteva indicații care preced arată din plin rolul disocierilor, atât în gândirea filosofică, cât și în gândirea cotidiană. Ne vom limita aici la a analiza câteva raționamente care raportează cuplul aparență la realitate

cuplurile mijloc și consecință.
scop fapt

Când ezităm între conduite de adoptat și când este vorba să li se acorde o ordine de prioritate, este normal să fie situate într-un ansamblu care se sistematizează în raport cu un scop pe care ne străduim să-l realizăm: scopul devine un criteriu care permite aprecierea și ierarhizarea mijloacelor, el devine normativ, în raport cu mijloacele, care sunt multiple, în timp ce el este unic. În activitatea noastră, mijlocul nu este decât un scop aparent, în timp ce scopul este obiectul real al preocupărilor noastre. Dar, pe de altă parte, ne putem servi de cuplul mijloc în calitate de criteriu al cuplului aparență, realitatea fiind
scop realitate
ceea ce vrem cu adevărat să cunoaștem, aparența nefiind decât un mijloc de a izbuti, pe căi multiple și echivoce. Astfel, Schopenhauer nu va vedea în iluzia amoroasă decât un mijloc prin care se manifestă voința speciei, care este realitatea profundă și care este singura care contează[1]. Rezultă de aici că tânăra fată, pe care părinții săi vor să o căsătorească cu un bătrân bogat și care refuză cu încăpățânare acest lucru, din dragoste pentru un bărbat tânăr, nu este egoistă decât în aparență și că, în realitate, ea se sacrifică pentru binele speciei[2]. Faptul că, în cazul acesta, dorința tinerei fete coincide cu binele speciei nu este decât accidental; în alte circumstanțe, dacă, spre exemplu, ea refuză să aibă copii, apare opoziția. Dragostea individuală este o manifestare a voinței speciei, singura esențială, manifestarea însăși nefiind decât un mijloc, decât o aparență, decât un accident pur întâmplător. Scopul real permite astfel să fie opus realul manifestărilor sale, aparente, întâmplătoare, accidentale.

---

[1] SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Kap. 44, p. 636.

[2] *Ibid.*, p. 640.

A trata ceva drept mijloc înseamnă să-l devalorizezi, înseamnă să-i răpeşti valoarea absolută, valoare care se acordă acelui ceva care are valoare în sine, acelui ceva care are valoare ca scop, sau ca principiu. Am văzut că este unul dintre reproşurile pe care idealiştii le fac utilizării argumentului pragmatic: apreciind un fapt în funcţie de consecinţele sale, pare a-l considera drept mijloc în vederea consecinţelor sale şi, prin chiar acest lucru, el este devalorizat[1].

Am văzut, de asemenea, că un acelaşi fenomen, tratat alternativ ca mijloc în vederea unui scop sau ca un fapt sau ca un principiu care antrenează o consecinţă, nu are, în aceste două cazuri, aceeaşi valoare[2]. Înseamnă că se transformă în termen I al unui cuplu mijloc / scop ceea ce era termen II în cuplul consecinţă / fapt sau principiu. A considera ceva drept mijloc înseamnă a spune că aceasta nu este decât aparent preocuparea noastră. Elogiul este o consecinţă a virtuţii. Dacă aceasta privită ca un mijloc de a străluci, înseamnă că nu-i acordăm decât o valoare secundară:

> Astfel, zelul pe care îl arată faţă de onoare ne face să credem că nu iubeşte virtutea şi, ca urmare, îl face să pară nedemn de onoare[3].

Unele efecte nu pot fi obţinute, după cum se vede, decât cu condiţia de a nu fi căutate sau cel puţin de a se prezenta ca o consecinţă a unor fapte independente de voinţă sau de o conduită determinată de alte preocupări. Ne vom aminti de pasajul lui Proust deja citat[4]. Un fapt este devalorizat, iar consecinţele sale normale nu se produc, dacă este perceput ca un mijloc în vederea consecinţelor sale. Mijlocul, termen I, va fi calificat în mod peiorativ drept *procedeu*. Vom vedea, mai departe, în ce fel sunt supuse acestei descalificări tehnicile argumentative înseşi.

Boala diplomatică, cea în care nu credem, pentru că ea îl serveşte prea bine pe aşa-zisul bolnav, permiţându-i să-şi prezinte absenţa ca pe

---

[1] Cf. § 62: Argumentul pragmatic.

[2] Cf. § 63: Legătura cauzală ca raport al unui fapt cu consecinţa lui sau al unui mijloc cu scopul său..

[3] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur l'honneur du monde*, p. 726.

[4] M. PROUST, *În căutarea timpului pierdut*, vol. *Prizoniera*, II, p. 210. (Ed. rom.: Univers, Bucureşti, 1998; pp. 324-325; *n.t.*)

un lucru nepremeditat, întrucât ea nu este consecința unei situații de fapt, este procedeul prin excelență.

În măsura în care ceea ce este mijloc este invocat ca scop, el va fi calificat drept *pretext*:

> Cât despre Henriette, între noi este doar un joc,
> O mască ingenioasă, un pretext, frate dragă,
> Pentru a acoperi alte focuri, cărora le știu taina[1].

Ceea ce trecea drept scop poate deveni deci termen I în cuplul consecință sau în cuplul pretext.
fapt scop

Valorizarea fenomenelor va depinde strîns de locul lor în cupluri. Ceea ce nu este decât consecință, care nu este fapt sau principiu, are mai puțină importanță: de aceea orice studiu despre cauzele criminalității, din care ar rezulta că aceasta nu este decât consecința unei stări de lucruri preexistente, scade mereu puțin, că vrem sau nu, indignarea morală cea mai justificată. Pentru aceleași motive, se resimte în mod spontan ca o devalorizare indiscutabilă transformarea fenomenelor de conștiință în epifenomene, tentativa de a face din om un produs al mediului său. Chaignet, apreciind opiniile lui Taine, care sunt o prezentare a fenomenelor culturale drept consecință, ca termen I al unui cuplu al cărui mediu social ar fi termenul II, scrie:

> Omul nu mai este măsura însăși a lucrurilor: el este jucăria lor. Geniul pe care ne plăcuse până aici să-l considerăm drept o forță, o cauză, nu este decât un rezultat; nu mai este o lumină, ci o reflectare; nu mai este o voce, este un ecou[2].

Omul, chiar genial, nu mai este realitatea care contează: este o reflectare, un epifenomen, o aparență. Consecința, ca și mijlocul nu sunt apreciate decât în funcție de faptul sau de scopul de care depind: alegerea unuia sau a altuia dintre cuplurile mijloc sau consecință duce
scop fapt
la valorizarea sau la devalorizarea aceluiași fenomen.

---

[1] MOLIÈRE, *Femmes savantes*, II, 3; cf. LITTRÉ la cuvîntul pretext.

[2] A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, p. XV.

Libertatea este valoarea fundamentală a existențialiștilor. Totuși, când este vorba despre devalorizarea libertății femeii romane în Antichitate, S. de Beauvoir nu ezită să transforme această libertate într-un mijloc și încă într-un mijloc pentru un scop fără consistență, într-o libertate „întru nimic"[1]. Invers, pentru a valoriza curajul, în mod normal apreciat ca un mijloc prețios în acțiune, Jankélévitch va scrie:

> (...) această virtute este în același timp formală și categorică; înțelegeți că ea este întotdeauna frumoasă și întotdeauna virtuoasă, oricare ar fi conținutul ei, și nu depinde de valoarea scopului său[2].

A vedea cunoașterea ca pe o consecință a realului, acțiunea ca rezultat al cunoașterii, înseamnă să susții un realism ontologic, întâietatea teoreticului asupra practicului. Pragmatismul, dimpotrivă, va aprecia în funcție de acțiune, care este unicul scop și unicul criteriu, atât al cunoașterii, cât și al concepției pe care ne-o facem despre real. Astfel, E. Dupréel nu vrea să vadă în ontologismul însuși decât sfârșitul lui:

> (...) filosoful merge către ființă și ne spune ce este ea, care-i este rostul? Ca să fim conștienți de *inevitabilul prealabil*, de tot ceea ce, în aranjarea actelor noastre și în poziționarea scopurilor noastre, ni se impune ca obstacol sau ni se oferă ca mijloc. A cunoaște ființa, dacă este o bucurie să o descoperi, este și principiul unei resemnări. Se înțelege că, în cazul filosofului, aceasta este o resemnare entuziastă, pentru că, fiind primul resemnat, el va trece, în ceea ce-i privește pe cei pe care-i informează, drept ghid și uneori drept șef. După ce a îngenunchiat în fața zeului, preotul se întoarce și comandă[3].

Un scop recunoscut nu este totuși un scop absolut: o nouă disociere îl va putea transforma într-un mijloc în vederea unui scop ulterior. Acesta din urmă va permite să se discearnă, în scopul inițial, care își va fi pierdut valoarea de termen II, ceea ce constituie un bun sau un rău mijloc, adică ceea ce, ca termen I, păstrează o oarecare valoare.

Nimic nu se opune teoretic repetării infinite a acestei operații, acestei transformări de scopuri în mijloace prin disociere, și descalifi-

---

[1] S. DE BEAUVOIR, *Al doilea sex*, I, p. 153. (Ed. rom.: Univers, București, 1998, I, p. 120; *n.t.*)

[2] V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 189.

[3] E. DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, p. 24.

cării ce rezultă de aici. Acest proces îi permite unui adversar al raționalismului, ca Buber, să stigmatizeze viziunea despre lume a celui pentru care totul nu este decât tehnică, decât raport între mijloc și scop. Pentru Buber, tot ceea ce ține de util, face parte din domeniul lui *acesta*:

> Dezvoltarea funcțiunii experimentale și utilizatoare se face de obicei paralel cu reducerea puterii de relație a omului. (...) Dar omul arbitrarului, incredul până în măduva oaselor, nu vede pretutindeni decât incredulitate și arbitrar, alegere a scopurilor și născocire a mijloacelor. Fără sacrificiu și fără grație, fără întâlnire și prezență, o lume înglodată în scopuri și mijloace este lumea lui[1].

Efortul filosofic al lui Buber, insistând pe posibilitatea constantă de a transforma în termen I termenul II din orice cuplu mijloc, descalifică
scop
acest cuplu în întregime și viziunea despre lume care-i este atașată, în beneficiul unei lumi în care primează întâlnirea și iubirea umane, întâlnirea și iubirea de Dumnezeu. El ne furnizează un eșantion interesant care arată cum poate provoca tehnica disocierii cuplurilor filosofice respingerea celor doi termeni ai cuplului, negarea punctului de vedere pe care îl presupune recurgerea la acest cuplu, în numele unei alte viziuni și al unui alt criteriu al realității.

§ 93. Exprimarea disocierilor

Prezența unor cupluri filosofice se face cunoscută, celui care cunoaște uzajele unei limbi, prin expresii caracteristice care permit la prima vedere să se distingă termenul I de termenul II. Astfel, plecând de la opoziția aparență oricare dintre noțiuni poate fi disociată prin
realitate
adăugarea adjectivelor „aparent" sau „real", sau a adverbelor „(în mod) aparent" sau „realmente". În general, de fiecare dată când o disociere se exprimă printr-un cuplu de substantive, adjectivele și adverbele derivate vor putea indica noi disocieri. Cuplul nume va permite să se
lucru

[1] M. BUBER, *Eu și Tu*, pp. 71, 95. (Ed. rom.: Humanitas, București, 1992, pp. 68, 105-106.)

opună salariul nominal salariului real, iar cuplul literă – spirit va permite să se scrie că, atunci când cuvântul lui Dumnezeu este fals în litera lui, el este adevărat în spirit[1].

Articolul hotărât (soluția), demonstrativul (*această* lume, *ille* homo) pot arăta că este vorba despre soluția bună, despre lumea reală, despre omul veritabil, singurele lucruri care contează. Majuscula, și ea, va anunța termenul II: *Războiul* este adevăratul război; iar Amphion va cânta:

> Am rănit, lovit,
> Vrăjit, poate,
> Trupul secret al lumii?
> (...)
> Și am atins Ființa însăși pe care ne-o ascunde
> Prezența oricăror lucruri[2]?

Termenul II este în general numit „propriu-zis". Dimpotrivă, lipind de un substantiv un prefix ca *pseudo, quasi, non*, se anunță prezența unui termen I:

> (...) *pseudo-ateul*, negând existența lui Dumnezeu, neagă existența unei abstracțiuni (...) pe care o numește Dumnezeu, dar care nu este Dumnezeu, - el neagă existența lui Dumnezeu pentru că îl confundă pe Dumnezeu cu această entitate imaginară (...) *adevăratul ateu*, negând existența lui Dumnezeu, - neagă realmente, printr-un act al intelectului său care cere sinelui să transforme întreaga sa listă de valori și să coboare în profunzimile ființei sale, existența acestui Dumnezeu care este obiectul autentic al rațiunii și al credinței și pe care el îl înțelege în noțiunea sa veritabilă[3].

Termenul II este cel autentic, veritabil, real; termenul I desemnează aici, cum se întâmplă adesea, o entitate imaginară, un fabricat iluzoriu, o teorie inadecvată.

---

[1] Cf. § 84: Efectele analogiei. A se nota că conținutul unei disocieri poate corespunde temei și forei unei analogii.

[2] P. VALÉRY, *Poésies. Amphion*, scena V, p. 283.

[3] J. MARITAIN, *Raison et raisons*, p. 161.

Sartre va vorbi despre „cvasi-multiplicitate" care este, de fapt, „o unitate care se multiplică"[1]. Husserl descalifică filosofiile sceptice tratându-le drept „non-filosofii":

> Luptele spirituale propriu-zise ale umanismului european ca atare se derulează ca nişte *lupte între filosofii*, şi anume între filosofiile sceptice – acestea sunt mai degrabă nişte „Non-Filosofii" (Unphilosophien) care nu-i păstrează decât numele dar nu şi misiunea - şi filosofiile veritabile şi încă vii[2].

Alături de prefixe descalificante, există o serie de alte expresii care arată că este vorba despre un termen I, începând cu cuvântul „a pretinde" până la punerea între ghilimele.

Lefebvre va spune, referitor la argumentele idealismului:

> Idealismul nu găseşte argumente (dacă se poate spune aşa!), decât inversând nu numai procesul real al cunoaşterii[3].

Şi va mai scrie:

> Paradoxul, la care este constrâns idealismul modern, judecă efectul „criticii" sale[4] (...).

Este cunoscut uzajul frecvent al acestei forme de descalificare din polemica comunistă[5].

Aceste denumiri diferite ale termenului I fac aluzie la cuplul opinie, adevăr subiectiv, verbal, obiectiv real, care disting ceea ce se pretinde de către unii de ceea ce este real.

Astfel de opinii sunt descalificate ca naive[1], ca erori, iluzii, mituri, himere, prejudecăţi, fantezii; obiectul lor este idol, fantasmagorie; ele

---

[1] J.-P. SARTRE, *Fiinţa şi neantul*, p. 179. (Ed. rom.: Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 208.)

[2] E. HUSSERL, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, *Les études philosopliques*, 1949, nr 2, p. 139.

[3] H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique*, I: *Logique formelle, logique dialectique*, p. 24.

[4] *Ibid.*, p. 24.

[5] Cf. A. KOESTLER, în R. CROSSMAN, *The God that failed*, p. 56.

constituie o mască, un obstacol pentru cunoaşterea realităţii; într-adevăr, termenul I este aparent şi vizibil, dat în mod nemijlocit; în măsura în care nu ne indică termenul II, el riscă să ni-l ascundă. Este modul obişnuit în care filosofii hinduşi opun realitatea aparenţei:

> Sufletul, existenţa psihică, este în contact direct cu adevărul divin, dar în om sufletul este mascat de mental, de existenţa vitală şi de natura fizică[2].

La fel, în fenomenologia lui Levinas, imaginea nu este o reproducere a obiectului, ci posedă o oarecare opacitate care ne ascunde realitatea[3].

Aceasta, într-un frumos poem filosofic de Girolamo Fracastoro, este prezentată ca ceea ce transpare în noapte:

> Nu ştii că toate lucrurile pe care le acoperă noaptea
> Nu sunt adevărate aşa cum sunt ele, ci umbre sau
> Spectre, prin care transpare o Figură Străină[4]?

Menţionarea unei substituiri semnalează adesea prezenţa unei disocieri: se doreşte să se arate că subiectul, luând drept termen II ceea ce nu este decât termen I, ajunge să se înşele:

> Întotdeauna intelectul înlocuieşte cu propriile sale reprezentări construcţii, opinii, cunoaşterea veritabilă[5].

Prin aceasta, subiectul îşi oferă motive aparente de a acţiona care trebuie exorcizate:

> Din supunerea faţă de Divinitate nu trebuie să faci o scuză, un pretext sau o ocazie pentru a te supune propriilor tale dorinţe, agitaţiilor

---

[1] E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 140; cf. şi versurile poetului negru CÉSAIRE care îi numeşte pe albi „învingători omniscienţi şi naivi", comentat de J.-P. SARTRE, *Situations*, III, p. 265.

[2] Shrî AUROBINDO, *Ghidul yoga*, p. 187.

[3] E. LEVINAS, Realitatea şi umbra sa, *Les temps modernes*, nov. 1948, pp. 777, 780.

[4] G. TOFFANIN, *Storia dell' umanesimo*, p. 303. Girolamo FRACASTORO, *Opera omnia*: Carminum liber unus, *Ad. M. Antonium Flaminium et Galeatium Florimontium*, p. 206 *a*.

[5] Shrî AUROBINDO, *Ghidul yoga*, p. 186.

tale inferioare, ego-ului tău sau vreunei forțe a ignoranței și a obscurității care ia în mod fals aparența Divinității[1].

Pentru a evita această capcană, trebuie îndepărtată orice impuritate, care produce tulburare și eroare. Purificarea este un proces care permite eliberarea termenului II de ceea ce nu are decât aparența lui, de ceea ce nu constituie decât o aproximare mai mult sau mai puțin imperfectă a acestuia. Rolul psihologului curant, după Odier, este de a:

reduce unele obstacole care se opun liberului elan spiritual (...). Este o operă de purificare[2].

Aparentul, este vizibilul, care se află la suprafață, care este superficial, iar prin aceasta nu este decât un mic fragment al realității, care vrea să treacă drept întreg:

(...) acest mic mental, acest mic vital, acest mic corp pe care îl numim noi-înșine nu sunt decât o mișcare superficială și nicidecum adevăratul nostru „eu". Totul nu este decât o fărâmă de personalitate cu totul exterioară, promovată în timpul unei scurte existențe pentru jocul ignoranței[3].

La fel se întâmplă cu tezele contradictorii dintr-o discuție, care sunt depășite în sinteză:

Tezele de față se descoperă astfel ca fiind incomplete, superficiale, ca fiind niște aparențe de moment, niște frânturi de adevăr... „Noi dăm numele de *dialectică* mișcării mai elevate a rațiunii în care aceste aparențe separate trec una în alta (...) și se depășesc (Hegel, *Logica Mare*, I, 108)"[4].

Fragmentarul este destinat să dispară, el nu este decât fugitiv și accidental; este real, dimpotrivă, ceea ce este profund, durabil, permanent, esențial. Este normal ca toate activitățile care vizează degajarea termenului II în toată puritatea lui să fie concepute ca o eliberare, ca o luptă contra obstacolelor acumulate de termenul I. Pentru a triumfa,

---

[1] *Ibid.*, p. 56.

[2] Ch. ODIER, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, p. 31.

[3] Shrî AUROBINDO, *Ghidul yoga*, p. 189.

[4] H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique*, I: *Logique formelle, logique dialectique*, p. 148.

trebuie să tratăm tot ceea ce priveşte termenul I ca pe ceva străin, ca pe un inamic:

> Când trăieşti în adevărata conştiinţă, simţi dorinţele în afara ta, venind din afară... Prima condiţie pentru a te debarasa de dorinţă este deci aceea de a dobândi adevărata conştiinţă, căci este mai uşor în acest caz să alungi dorinţa decât dacă trebuie să lupţi contra ei ca împotriva unei părţi constituante a fiinţei pe care ar trebui să o arunci departe de tine. Este mai uşor să te debarasezi de o acreţie decât să amputezi ceea ce simţi că este o bucată din tine însuţi[1].

Acest pasaj este deosebit de interesant, pentru că respingerea într-un termen I a elementelor de care vrem să ne debarasăm este preconizată în mod deschis ca fiind o tehnică mai eficientă decât cea care ar consta în a ne face stăpânul lor prin constrângere morală, adică prin sacrificarea unei părţi reale din noi înşine.

Termenul I va fi adesea descalificat ca fals sau artificial, în opoziţie cu ceea ce este autentic sau natural. Tarde s-a ridicat împotriva acestei tehnici de descalificare, răspândită de către romantici, care tratau de *artificial* tot ceea ce le displăcea:

> Există prostul obicei de a numi *artificială*, în orice categorie de fenomene sociale, ordinea stabilită de *uni-conştiinţă;* artificiale, codificările durabile introduse în limbi de vreun gramatician faimos precum Vaugelas; artificiale, codificările legislative, constituţiile dintr-o bucată, compendiile teologice; artificiale, mai ales, aceste mari filosofii enciclopedice, ţâşnite din mintea vreunui Aristotel, a vreunui Descartes, a vreunui Kant, care din mii de bucăţi de ştiinţă fac un singur şi bogat veşmânt - sau deghizare - a ceea ce este adevărat (...); artificial, în sfârşit, în conformitate cu economiştii vechii şcoli, orice regim industrial şi economic care nu se va fi făcut de la sine, orice ierarhie şi orice disciplină a diverselor producţii, a diverselor interese, care, chiar liberală şi, într-o oarecare măsură, individualistă, s-ar fi născut cu păcatul originar de a fi fost elaborată în mod savant de un singur cap, utilizând lucrările a mii de spirite anterioare[2].

Această descalificare pe motiv de falsitate va fi recunoscută în foarte multe cazuri: adversarii metafizicii îi vor califica enunţurile drept

---

[1] Shrî AUROBINDO, *Ghidul yoga*, p. 99.

[2] TARDE, *La logique sociale*, pp. 203-204.

„fictitious" în opoziție cu „genuine"[1]; Pareto, adversar al compromisului, al raționamentului persuasiv, îl va califica pe acesta drept „derivații" în raport cu „reziduurile" care sunt adevărata realitate a vieții sociale[2]; existențialiștii contemporani se vor servi, în încercările lor, de descalificare, de adjectivul „inautentic", alții de termenul „mecanic".

Fiecare doctrină își elaborează cuplurile sale filosofice, termenul II indicând ceea ce servește drept criteriu de valoare, termenul I ceea ce nu satisface acest criteriu. Dar vedem că există anumite trăsături care caracterizează la modul cel mai general termenul I. Nu rezistăm dorinței de a cita aici, pentru a sublinia bine acest lucru, un amplu extras dintr-o pagină de Nelly Cormeau. Criticul care a întâlnit la Mauriac mai multe teme pe care noi le vom grupa cu ușurință în jurul unui cuplu central $\frac{\text{social}}{\text{individual}}$ și care, aplicând autorului însuși valorile pe care acesta le evidențiase, se exprimă astfel:

> Există, la Mauriac, ceva îndrăzneț și *autentic* – am spune cu toată inima *nepoluat* – o *integritate* individuală, un nucleu de puritate care nu se lasă nici intimidat, nici *falsificat* de lume și de viața socială... Dar tot ceea ce este *suprastructură* pur socială este puțin spus că-l lasă indiferent: am văzut cu ce virulență biciuiește „convenienețele", compromisurile, prejudecățile. (...) El are oroare de caste (...) grupări *factice* (...). Lumea *poluează natura pură* modelată de Creator (...). Cadrul său veritabil este natura *liberă* (...). Trebuie oare să amintim aici toate aceste personaje care, într-un salon, într-un bar – în atmosfera *denaturată* și *artificială* a „lumii" – s-au simțit dintr-odată înecate de un val imens de disperare? (...) Or, Mauriac este întotdeauna pentru *adevăr* împotriva *minciunii*, pentru *spirit* contra *tradiției*, pentru *autenticitatea* raporturilor directe de la persoană la persoană... Iar această noblețe *înnăscută*, această *puritate* loială, această *ingenuitate* incoruptibilă, această hotărâre de neclintit de a denunța orice *falsificare*, este ceea ce face să țâșnească din întreaga operă a lui Mauriac o chemare insistentă către ceea ce zace mai palpitant și mai *sincer* în noi... În plus, toate acestea – această *autenticitate fără fard*, această absență candidă și îndrăzneață a *măștii* și a *armurii* – sunt ceea ce îl duce pe

[1] A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, pp. 37, 40, 43, 50.
[2] V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, II, § 1403, p. 791.

Mauriac cu atâta nepărtinire şi sinceritate, şi în ciuda catolicismului său absolut, în întâmpinarea necredincioşilor[1].

Sunt semnalate aici, grupate în mod spontan sub pana criticului, majoritatea expresiilor pe care le-am considerat caracteristice pentru termenul II: nepoluat, nucleu, autentic, adevăr; cele care caracterizează termenul I: impuritate, suprastructură, factice, artificial, denaturat, minciună; ideea de mască, de fard; ideea că termenul I este obstacol (armură); în sfârşit şi aceea de eroare (a falsifica).

Aceste câteva remarci referitoare la enunţarea cuplurilor nu trebuie deloc să ne facă să uităm că o expresie utilizată în mod curent pentru a indica o disociere este departe de a avea întotdeauna această semnificaţie. Astfel, adjectivul „etern" desemnează adesea un termen II: pentru germanii adversari ai Celui de-al Treilea Reich, Germania eternă era Germania veritabilă, în opoziţie cu Germania nazistă, tranzitorie, aparentă; dar pentru Hitler, acest adjectiv alipit cuvântului „Germania" nu era decât o formă a superlativului[2].

§ 94. Enunţuri care incită la disociere

În faţa anumitor enunţuri, nu putem evita disocierea noţională dacă ţinem, cum este normal, la aspectul semnificativ şi coerent totodată al gândirii. Aceste expresii invită la a disocia o noţiune, fără a preciza totuşi în ce fel va trebui să se efectueze disocierea. Contextul va arăta ceea ce trebuie să fie considerat termen I sau termen II.

Astfel, acest distih al lui Schiller:

Ce religie practic? Nici una dintre toate cele
Pe care tu mi le numeşti. - Şi de ce nici una? - Aceasta-mi e religia![3]

---

[1] Nelly CORMEAU, *L'art de François Mauriac*, pp. 183-184. Sublinierile ne aparţin. Trad A. S.

[2] V. KLEMPERER, *L. T. I. Notizbuch eines Philologen*, p. 202, p. 277.

[3] *Welche Religion ich bekenne? Keine von allen*
Die du mir. - Und warum Keine? - Aus Religion!
Citat de ERDMANN, *Die Bedeutung des Wortes*, p. 61.

îl obligă pe cititor, pentru a înțelege ideea, să recunoască cuvântului „religie" două uzaje care corespund unei disocieri subînțelese religie aparentă sau religie pozitivă, religiile care sunt respinse religie veritabilă religie naturală corespunzând termenului I, cea care este practicată termenului II al cuplului.

Același efort de disociere este cerut de expresia:

> *Si duo faciunt idem, non est idem. / Dacă doi fac același lucru, nu este același lucru*

sau de această frază a lui Mirabeau:

> Or, un rege în acest caz nu mai este un rege[1].

Mai multe dintre aceste expresii constituie ceea ce am numit figuri cvasi logice: tautologie aparentă, negare a unui termen prin el însuși, identitate a contradictoriilor[2]. În expresii precum „afacerile sunt afaceri", „un ban nu este [doar] un ban", același termen nu poate fi luat de două ori în același sens. Mijlocul de a rezolva dificultatea va fi acela de a disocia în termeni I și II.

Această disociere va fi în același timp scopul vizat prin folosirea expresiei și a justificării ei. Astfel, Sartre utilizează expresia „ființa este ceea ce este". Într-o lungă argumentare, el îi contestă caracterul analitic. Interpretarea pe care i-o dă echivalează cu a disocia ființa în sine de ființa pentru sine. Formula, spune el:

> (...) desemnează o regiune aparte a ființei: cea a *ființei în sine*. Vom vedea că ființa *pentru sine*-lui se definește, dimpotrivă, ca fiind ceea ce nu este și nefiind ceea ce este (...) faptul de a fi ceea ce ești (...) este un principiu contingent al ființei în sine[3].

Necesitatea disocierii va putea rezulta dintr-o opoziție între un cuvânt și ceea ce se consideră, în mod obișnuit, sinonimul lui, precum această constatare a lui Panisse:

---

[1] Cf. TIMON, *Cartea oratorilor*, p. 193.

[2] Cf. § 51: Analiticitate, analiză și tautologie.

[3] J.-P. SARTRE, *Ființa și neantul*, p. 33. (Ed. rom.: Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, pp. 34-35.)

Că mor, nu-mi pasă. Dar mă doare că părăsesc viața[1].

Expresiile paradoxale invită întotdeauna la un efort de disociere. De fiecare dată când este alipit unui substantiv un adjectiv, sau un verb, care pare incompatibil cu el (doctă ignoranță, durere preafericită, bucurie amară, a gândi ceea ce este de negândit, a exprima inexprimabilul, condițiile de capitulare necondiționată)[2], numai o disociere va permite înțelegerea.

La fel stau lucrurile când, între noțiuni, este afirmat un raport inadmisibil, spre exemplu în această definiție dată de *Orfeu* poetului:

Este a scrie fără a fi scriitor[3].

Sau în aceste versuri din Plain-Chant:

Cerneala de care mă servesc este sângele albastru al unei lebede,
Care moare când trebuie pentru a fi şi mai vie[4].

I s-ar putea asocia maxima respectată de viața japoneză „a pierde pentru a câştiga" ale cărei aplicații, descrise de Ruth Benedict, arată că ceea ce se pierde nu este decât termenul I în raport cu ceea ce se câştigă[5].

Cât despre raportul de determinare între termeni identici, el nu va invita doar la o disociere, ci va sugera că aceasta aprofundează o primă disociere, dovadă expresia „sufletul sufletului" de care uzează Jankélévitch[6], expresie care se suprapune unei disocieri în care *suflet* era termen II.

Turnúri precum cele pe care tocmai le-am descris formează ceea ce s-a numit *paradoxism*, antiteză formulată cu ajutorul unei alianțe de cuvinte care par a se exclude reciproc[7], sau figura pe care Vico o numeşte *oximoron*, „a nega un lucru pentru ca el să fie ceea ce este"[8]. Le

---

[1] M. PAGNOL, *César*, p. 24.

[2] Pentru acest ultim paradox, cf. *The memoirs of Cordell Hull*, pp. 1570 la 1578.

[3] J. COCTEAU, *Orphée* (film), în *Empreintes*, număr consacrat lui Jean Cocteau, mai-iul. 1950, p. 163.

[4] J. COCTEAU, *Plain-Chant*, *ibid.*, în epigraf, p. 9.

[5] Ruth BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword*, p. 266.

[6] V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 58.

[7] BARON, *De la Rhétorique*, p. 361.

[8] VICO, *Instituzioni oratorie*, p. 151.

regăsim, de asemenea, foarte adesea în *poliptotă*, utilizare a aceluiași cuvânt sub mai multe forme gramaticale, în *antimetatează* sau *antimetabolă*[1], reluare în două fraze succesive a aceloraşi cuvinte într-un raport inversat, uneori confundată cu comutarea[2].

§ 95. Definițiile disociative

Definiția este un instrument al argumentării cvasi logice[3]. Ea este, de asemenea, un instrument al disocierii noționale, în special de fiecare dată când pretinde că furnizează sensul veritabil, sensul real al noțiunii, opus uzajului său obişnuit sau aparent. Astfel Shrî Aurobindo, pentru a defini „munca", după ce a eliminat concepțiile mai uzuale, ne furnizează ceea ce consideră el „adevărul mai profund al muncii":

> Prin „muncă" înțeleg acțiunea făcută pentru Divinitate şi din ce în ce mai mult în uniune cu Divinitatea - doar pentru Divinitate, şi nimic altceva[4].

Adam Smith, respingând celelalte criterii, mai uşor de întrebuințat, mai „naturale şi mai evidente", dar instabile, prin care este „în general estimată" valoarea bunurilor, declarase:

> Munca este măsura reală a valorii de schimb a tuturor mărfurilor[5].

Opunând natura lucrurilor semnificației cuvintelor, Spinoza ne avertizează că definițiile sale se îndepărtează de uzaj:

> Ştiu că uzajul dă acestor cuvinte un alt sens. Dar scopul meu este de a explica, nu semnificația cuvintelor, ci natura lucrurilor, şi este suficient să desemnăm pasiunile sufletului cu nume care nu se îndepărtează complet de semnificația pe care le-a dat-o uzajul lor, pentru ca cititorul să fie avertizat o dată pentru totdeauna[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 150.
[2] Cf. § 92: Rolul cuplurilor filosofice şi transformările lor.
[3] Cf. § 50: Identitate şi definiție în argumentare.
[4] Shrî AUROBINDO, *Ghidul yoga*, pp. 207-208.
[5] Adam SMITH, *The wealth of nations*, pp. 31-32.
[6] SPINOZA, *Etica*, Partea a III-a, Apendice, 2°, explicație.

Respingerea concepției vechi, ca necorespunzând realității, este pe deplin explicitată în acest pasaj al lui Berkeley relativ la posibilitatea de a menține noțiunea de materie grație unei definiții noi:

> (...) nu există *materie*, dacă prin acest termen se înțelege o substanță negânditoare care există în afara inteligenței: dar dacă prin *materie* se înțelege un lucru sensibil a cărui existență constă în a fi percepută, atunci există *materie*[1].

Orice încercare de a face cunoscut prin discurs termenul II - care nu este niciodată cunoscut în mod direct - va putea fi considerată ca o definiție a acestui termen, adică exprimarea criteriilor care trebuie să ne permită să-l delimităm. Sistemul întreg va putea astfel servi drept definiție. Dar unele expresii formează o pauză, o articulație în înlănțuirea gândirii, pentru că ele sunt o expresie relativ condensată a ceea ce caracterizează un anumit termen II.

Această formulare poate fi foarte diversă; acesta va fi, în special, enunțul unei condiții:

> O gândire religioasă este autentică atunci când este universală prin orientarea sa[2].

Adesea, a afirma că cutare lucru cade sub cutare concept, sau că nu cade, înseamnă să introduci indirect o definiție disociativă, mai ales atunci când introducerea unui caracter nou devine criteriu pentru corecta utilizare a noțiunii. Aşa se facă că Isocrate spune, despre lacedemonieni, despre care el recunoaşte că au fost zdrobiți la Termopile:

> (...) nu este permis a spune că au fost învinşi, fiindcă nici unul n-a preferat să fugă[3].

Extinderea unor concepte corespunde uneori unei redefiniri disociative, ca în acest pasaj din Cicero:

> Judecători, violență nu este numai ceea ce atinge corpul şi viața noastră; este ceva mult mai grav, ceva care, prin amenințări de moarte,

---

[1] BERKELEY, *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous*, al 3-lea dial., p. 213.

[2] S. WEIL, *L'enracinement*, p. 84.

[3] ISOCRATE, *Discursuri: Panegiricul Atenei*, § 92. (Ed. rom.: Buc., Editura pentru Literatură, 1969, vol. I, p. 146.)

aduce spaimă în sufletul nostru și adesea îl clatină din starea lui normală și îl aruncă în disperare[1].

Extinderea conceptului se combină cu o minimalizare a ceea ce constituia conceptul uzual: violența asupra corpului, cea mai vizibilă, va deveni cu ușurință, dacă nu suntem atenți, termen I.

Un procedeu destul de curios constă în a da două definiții, care, în loc să fie tratate ca interșanjabile[2], corespund una unui termen I, cealaltă unui termen II. Iată ce spune Lecomte du Noüy despre civilizație:

> În primul rând, o definiție statică: Civilizația este inventarul descriptiv al tuturor modificărilor pe care numai creierul le aduce condițiilor morale, estetice și materiale ale vieții normale ale omului în societate.
>
> În al doilea rând, o definiție dinamică: Civilizația este rezultatul global al conflictului dintre memoria evoluției anterioare a omului, care persistă în el, și ideile morale și spirituale care tind să-l facă să o uite[3].

Rezultă în mod clar din comentarii faptul că definiția dinamică este primordială în ochii autorului: ea corespunde realului, acelui ceva care este profund; definiția statică corespunde pasagerului, aparenței; datorită ei, se face loc pentru ceea ce este *grosso modo* definiția obișnuită. Dar cele două definiții sunt între ele într-un raport care corespunde unui cuplu, static / dinamic, reluat în filosofia bergsoniană.

Stevenson, pornind de la o reflecție asupra raționamentului moral, a calificat definițiile de genul celor despre care vorbim drept „definiții persuasive"[4], pentru că ele păstrează sensul emotiv al noțiunilor, cel care trebuie să-l influențeze pe interlocutor, modificând totodată sensul lor descriptiv. Indubitabil, pentru orator, într-un mare număr de cazuri, este vorba despre o simplă tehnică de persuasiune. Dar, în afară de faptul că deosebirea dintre aspectul emotiv și cel descriptiv al unei

---

[1] Citat de QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VII, cap. III, § 17. (Ed. rom.: Minerva, București, 1974, p. 248.)

[2] Cf. § 50: Identitate și definiție în argumentare.

[3] LECOMTE DU NOÜY, *L'homme et sa destinée*, pp. 123-124.

[4] Ch. L. STEVENSON, *Ethics and language*, p. 210; cf. și în *The Emotive Theory of Ethics, symposium, Aristotelian Society Supplementary*, Vol. XXII, 1948, communications de R. ROBINSON, pp. 89-92, și H. J. PATON, p. 112.

noțiuni este discutabilă[1], modificarea operată poate rezulta dintr-o convingere intimă pe care o considerăm conformă cu realitatea lucrurilor și pe care am fi gata să o justificăm. Preferăm să insistăm asupra modului în care definiția disociază o noțiune în termeni I și II, oricare ar fi motivul acestei disocieri. Să remarcăm, de altfel, că se poate întâmpla, ca în cazul definiției muncii dată de Shrî Aurobindo, ca procedeul să nu aibă scopul de a transfera asupra unui sens nou o valoare admisă, ci de a valoriza o noțiune, de a-i acorda un prestigiu de care era lipsită în uzajul său anterior.

Uneori, disocierea va opune un sens tehnic unui sens mai uzual. Adoptarea unui sens tehnic, rezervat unui anumit domeniu, ar putea să nu aibă deloc influență asupra conceptului vechi și să treacă drept simplă convenție de limbaj. Dar se întâmplă rar ca o discuție să se desfășoare în întregime în interiorul unei științe constituite[2]. Iar în momentul confruntării dintre noțiunea tehnică și noțiunea uzuală, una dintre ele - cea care contează pentru auditoriu - va putea juca în raport cu cealaltă rolul termenului II. Termenul tehnic va fi cel care se va bucura în general de acest privilegiu. Dar uneori, dimpotrivă, el va deveni termen I, ca în acest argument al lui Demostene:

> Departe de a spune că nu sunt obligat să prezint o dare de seamă (așa cum preciza acest individ calomniindu-mă), recunosc că toată viața mea am de dat seamă de tot ce am gestionat sau îndeplinit în fața voastră ca om politic[3].

„Darea de seamă", în sens administrativ, tehnic, lasă loc noțiunii morale mai generală, mai esențială și pe baza acestui ultim sens, considerat drept termen II, se va derula în mare parte continuarea argumentării.

Multe *antiteze* sunt aplicații ale definiției disociative prin faptul că opun sensului normal, pe care l-am putea crede unic, un sens care ar fi mai degrabă cel al unui termen II. Astfel, despre această *antiteză* specială care era numită *enantioză* și pentru care Vico ia exemplul din Cicero:

---

[1] Cf. § 35 și Ch. PERELMAN și L. OLBRECHTS-TYTECA, Les notions et l'argumentation, în vol. *Semantica, Arch. di Filosofia*, 1955, p. 254.

[2] Cf. § 50: Identitate și definiție în argumentare.

[3] DEMOSTENE, *Discursuri: Pentru coroană*, § 111.

> Există așadar, judecători, această lege nu scrisă, ci înnăscută[1].

Definiția este întotdeauna o alegere[2]. Cei care recurg la ea, mai ales dacă este vorba despre o definiție disociativă, vor pretinde, în general, că au desprins adevărul, unicul sens al noțiunii, cel puțin singurul rațional, sau singurul care corespunde unui uzaj constant. Precum Simone Weil:

> Nu s-ar putea găsi o altă definiție cuvântului națiune decât totalitatea teritoriilor care recunosc autoritatea unui aceluiași stat[3],

sau precum Schopenhauer:

> *Arta* are ca scop facilitarea cunoașterii *Ideilor* lumii (în sens platonician, singurul pe care îl admit pentru cuvântul Idee) [4].

Această pretenție este legată de funcționarea discursului nonformal. Ea nu va fi străină nici chiar celor care denunță rolul abuziv pe care îl joacă definiția unor termeni: Crawshay-Williams consideră că discuțiile asupra sensului cuvântului „good" sunt inutile căci:

> În măsura în care cuvântul „bine" are un sens obiectiv rezonabil „în uz", se pare că este necesar să-l identificăm cu fericirea și cu bunăstarea *oamenilor*, și încă a oricâtor oameni este posibil[5].

Se întâmplă să se apeleze, pentru a justifica definiția, la etimologie, savantă sau populară: se va propune astfel un uzaj al noțiunii despre care se pretinde că este primar, autentic, adică real, și care este desprins dintre falsificările ulterioare. Jean Paulhan și-a îndreptat pe bună dreptate atenția asupra acestei recurgeri la etimologie care i-a inspirat remarci pertinente[6].

---

[1] VICO, *Instituzioni oratorie*, p. 150. (CICERO, *În apărarea lui Milo*, Univers, București, 1973, p. 107. Traducere de Mihai Popa.)

[2] Cf. § 50: Identitate și definiție în argumentare.

[3] S. WEIL, *L'enracinement*, p. 90.

[4] SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Kap. 34, p. 466.

[5] R. CRAWSHAY-WILLIAMS, *The comforts of unreason*, p. 125.

[6] J. PAULHAN, *La preuve par l'étymologie*.

Foarte apropiată de argumentarea prin etimologie este argumentarea bazată pe sintaxă, ca în acest pasaj al lui Sartre:

> *Sinele* n-ar putea fi o proprietate a ființei-în-sine. Prin natură el este un *reflectat*, așa cum îl indică îndeajuns sintaxa și, în special, rigoarea logică a sintaxei latine și distincțiile stricte pe care gramatica le stabilește între folosirea lui *„ejus"* și cea al lui *„sui"*. (...) El indică un raport al subiectului cu el însuși, iar acest raport este chiar o dualitate, dar o dualitate aparte de vreme ce cere simboluri verbale speciale[1].

Și, de asemenea, foarte apropiată va fi argumentarea care constă în a semnala instituții primare sau practici elementare pentru a da unor concepte actuale semnificația lor veritabilă, care nu este cea comună[2].

Este cunoscută utilizarea netemperată a etimologiei de către existențialiști, și francezi și germani, pentru a-și sprijini tezele. Se întâmplă totuși ca, în anumite circumstanțe, un autor, care se sprijină în mod natural pe etimologie, să respingă explicit această legătură dintre limbaj și real:

> Aceste necesități ale sintaxei ne-au obligat până acum să vorbim despre „conștiința nepoziționalã *de* sine". Dar nu mai putem uza mult timp de această expresie în care *„de sine"*-le trezește încă ideea de cunoaștere. (Vom pune de acum înainte acel „de"-ul între paranteze pentru a indica faptul că el nu răspunde decât unei constrângeri gramaticale) [3].

Pentru a justifica această respingere a constrângerii sintactice, invocată în altă parte, autorul ar fi recurs fără îndoială la o nouă disociere, gramatică / sintaxă, respingând în gramatică, aici termen I, ceea ce nu corespunde realității filosofice așa cum o concepe el.

Recurgerea la etimologie nu se va limita la a găsi sensul cel „bun" al unui cuvânt, la a-l disocia ca termen II, legând acest recurs, orice s-ar

---

[1] J.-P. SARTRE, *Ființa și neantul*, p. 118-119. (Ed. rom.: Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, p. 131.)

[2] Ex. G. BATAILLE: Le temps de la révolte (II), *Critique*, 56, p. 33, pe tema amok-ului și a suveranității autentice.

[3] J.-P. SARTRE, *Ființa și neantul*, p. 20. (Ed. rom.: Paralela 45, Pitești, 2004, p. 30. Trad. de Adriana Neacșu.)

zice de ideea unei lumi care degenerează. Uneori accentul se va pune pe trecerea de la un termen la un altul. Astfel Alain:

> Nu există gândire fără cultură, și nici fără cult, întrucât este același cuvânt[1].

Recunoașterea raportului dintre cult și cultură este prezentată ca fiind descoperirea adevărului; evoluția semantică este considerată drept opera uitată a unei umanități raționale, un drum care ne fusese ascuns de vălul ignoranței și care trebuie regăsit.

Pentru că este tehnică, sau pentru că ea este prezentată ca fiind singura valabilă, sau pentru că se inserează într-un ansamblu de cupluri filosofice legate între ele, disocierea noțiunilor tinde să le redea sensul lor mai precis. Dar acest efort de precizare nu reușește dacât în măsura în care ne plasăm în interiorul cadrului tehnic, în care facem *tabula rasa* din toate celelalte accepțiuni, în care se aderă la un sistem în totalitatea lui. Pentru cel care, dimpotrivă, nu se închide între limitele sale, definiția disociativă introduce, cel mai adesea, o nouă posibilitate de utilizare a noțiunii primare, care vine să se adauge uzajelor anterioare și face chiar prin aceasta noțiunea mai confuză.

Să adăugăm că definiția disociativă a unei noțiuni poate consta în a afirma că ea este iremediabil confuză, că uzajul său univoc nu este decât iluzie, termen I, uzaj parțial, de moment, și că, pentru a rezolva incompatibilitățile pe care aceste aspecte ale termenului I nu au cum să nu le suscite, nu are alte posibilități decât acelea de a le deosebi atent de un termen II, care ar fi noțiunea reală, esențială, insesizabilă în mod direct în plenitudinea și în confuzia sa.

§ 96. Retorica în calitate de procedeu

Disocierile nu acționează numai asupra noțiunilor utilizate în argumentare, ci și asupra discursului însuși, căci auditorul practică relativ la el, fie spontan, fie pentru că este invitat să o facă, disocieri care sunt de o importanță capitală.

---

[1] ALAIN, *Histoire de mes pensées*, p. 217, semnalată de J. PAULHAN, *La preuve par l'étymologie*, p. 17.

Un procedeu este un mod de operare pentru obținerea unui anumit rezultat, precum procedeul de fabricare, mijloc tehnic pentru confecționarea unui produs. Ceea ce se prezintă de la bun început ca mijloc, ca procedeu, este apreciat după eficacitatea sa, și încă la justa lui valoare. Dar se întâmplă foarte des ca termenul „procedeu" să fie descalificant, ca el să desemneze termenul 1 dintr-un cuplu filosofic și să fie sinonim cu falsa aparență. Înțelegem să denunțăm în acest fel ceea ce se pretinde a fi consecință naturală a unei stări de lucruri și nu ar fi în realitate decât păcăleală, artificiu, mijloc imaginat în vederea unui scop; precum lacrimile mincinoase, sau complimentele excesive, procedee pentru a înduioșa sau pentru a flata.

Argumentarea destinată celuilalt, elocvența sub toate formele ei, a avut de suferit din cauza acestei descalificări și este în mod constant expusă la ea. Aceasta poate atinge cutare argument, cutare discurs particular, artă oratorică în întregul ei. Adesea este suficient să le califici drept *retorice* pentru a răpi enunțurilor eficacitatea lor. Multe sunt asemenea acelor acte ale căror efecte nu se produc decât atunci când nu pentru aceste efecte au fost ele realizate[1].

Tratate drept procedee oratorice sau retorice, mijloacele de persuasiune sunt descalificate ca artificiale, formale, verbale - regăsim aici termenii I caracteristici cuplurilor artificial, formă, verbal. Această
natural fond real
devalorizare este de așa natură, încât discursului reflectat, premeditat, i se va prefera discursul spontan, neapretat, oricare ar fi imperfecțiunile lui.

Nu poate constitui procedeu ceea ce este rezultatul unui impuls irezistibil. De aceea, scriitorul, poetul, oratorul se vor prezenta ca fiind sub influența unei Muze care îi inspiră, a unei indignări care îi animă: ei vor fi purtătorii de cuvânt ai unei forțe care îi domină și care le dictează discursul. Această viziune romantică traduce cu ajutorul unui clișeu, răsuflat astăzi, ceea ce maeștrii stilului și marii oratori, de la Pseudo-Longinus la Bossuet, au subliniat mereu: elocvența cea mai eficientă este cea care pare a fi consecința normală a unei situații. Bossuet, parafrazându-l pe Sfântul Augustin, va spune:

---

[1] Cf. § 92: Rolul cuplurilor filosofice și transformările lor.

> (...) elocvența, pentru a fi demnă de a avea vreun loc în discursurile creştine, nu trebuie să fie căutată cu prea mult sârg. Ea trebuie să vină de la sine, atrasă de grandoarea lucrurilor şi pentru a-i servi drept interpret înțelepciunii care vorbeşte[1].

Va fi perceput ca procedeu discursul resimțit ca nederivând din obiectul său. Când auditorii sunt în comuniune cu oratorul, în respectul sau admirația valorilor glorificate, cu ocazia unui discurs epidictic, acesta va fi rar perceput ca procedeu; dar lucrurile nu vor sta la fel pentru terți neinteresați de aceste valori. „Acestea nu sunt decât cuvinte" este o acuzație care se lansează altora când aceştia exaltă ceea ce ni se pare a fi inutil, întrucât acelea nu sunt valorile noastre[2]. Când Chaignet, după atâția predecesori, repetă:

> Ceea ce este natural persuadează, în timp ce artificiul de compoziție şi de expresie pare, când este perceput, o capcană întinsă bunei-credințe a auditorului, care este indignat de această păcăleală şi simte din această cauză o nemulțumire care nu favorizează persuasiunea[3],

el are incontestabil dreptate – să notăm în trecere termenii „capcană", „artificiu", „păcăleală", caracteristici pentru ceea ce se transformă în termen I –, dar cu această restricție că, foarte adesea, calificarea drept procedeu rezultă dintr-un dezacord de fond. Tocmai faptul că auditorul nu-şi imaginează că poți fi emoționat în fața evocării anumitor valori face din exprimarea acestei emoții o păcăleală, o capcană întinsă alterității.

Impresia de procedeu poate fi totuşi resimțită, chiar şi în cazul unui acord asupra valorilor, când oratorul pare că adoptă reguli şi tehnici care, prin natura lor uniformă, sau căutată, nu par a se mula în mod natural pe obiect. Nu vom mai găsi nimic de zis dacă, într-o revistă de publicitate elvețiană[4] care laudă diferitele trasee turistice, citim descrierea funicularului celui mai lung, sau a celui mai îndrăzneț, sau dacă acelaşi buletin conține douăzeci de reclame, fiecare începând cu un alt superlativ, iar percepția procedeului devine de un comic

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la parole de Dieu*, p. 151.

[2] Cf. J. PAULHAN, *Les fleurs de Tarbes*, p. 84.

[3] A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, p. 455.

[4] *La Suisse*, aug.-sept. 1948.

irezistibil. Tipul acesta de procedeu este cel al ferestrelor false, inadecvate la real, întrucât ele nu există decât pentru simetrie:

> Cei care construiesc antiteze forțând cuvintele sunt asemenea celor care fac ferestre false pentru simetrie: scopul lor nu este să vorbească bine, ci să potrivească figurile de stil[1].

Fără ca mijloacele utilizate pentru a persuada să aibă nimic mecanic, sau forțat, sau artificial, simpla prezență a unor scheme argumentative, a unor tehnici de persuasiune transferabile, din punct de vedere teoretic, la alte discursuri, poate ajunge pentru a sugera acuzația de procedeu.

Pentru ca aceasta să poată fi susținută, trebuie ca tehnica argumentativă, descalificată ca procedeu, să nu poată fi interpretată încă și mai bine, ca și cum ar corespunde exact naturii înseși a lucrurilor; or din cauza ambiguității situațiilor argumentative aceasta este adesea o problemă greu de rezolvat. Atunci când anticii calificau drept *culoare* o interpretare a realității, favorabilă tezei apărate[2], ei presupuneau o realitate obiectivă a faptelor, împodobită, modificată, de către orator – terminologia însăși, și aici, o amintește pe aceea bine cunoscută a termenilor I[3]. Dar existența acestei realități obiective, care nu coincide exact cu interpretarea propusă, nu este dovedită. Un procedeu ușor de decelat nu numai că ar avea eficacitate scăzută, dar nu ar servi, asemenea unei minciuni evidente, decât la a-l confunda pe autorul lui. Totuși reversul dificultății de a depista un procedeu este că orice act cu consecințe favorabile pentru agent este susceptibil a fi considerat procedeu, ceea ce în ultimă instanță va arunca o bănuială asupra oricărei conduite conștiente[4] și explică de ce fiecare crede că-și cunoaște propriile mobile:

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 834 (27 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 163.)

[2] Cf. § 30: Interpretarea datelor.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea IV, cap. II, § 88, § 97; SENECA RETORUL, *Controverse și suasorii*, Introducere, P. IX.

[4] SCHOPENHAUER, *Parerga și Paralipomena*, II, *Remarci Psihologice*, § 340, p. 611.

> Rațiunile pe care le descoperim singuri ne conving de obicei mai lesne, decât cele apărute în mintea celorlalți[1].

Disocierea nu se operează deci pentru a elimina o incompatibilitate. Ea implică faptul că avem - pe un plan care poate varia, de altfel, - o concepție despre real, criteriu care permite decelarea procedeului („argumente veritabile", „realitatea sentimentelor oratorului", „realitatea faptelor enunțate"). O concepție despre realitate și o concepție despre procedeu se implică reciproc; ca în orice disociere, nu există termen I fără termen II. Dar nu trebuie să neglijăm faptul că tot ceea ce favorizează percepția ca procedeu, aspectul mecanic, exagerat, abstract, codificat, formal, al discursului va sugera căutarea unei realități care s-ar disocia de el.

Cum trebuie să reacționăm împotriva descalificării discursului ca procedeu sau, și mai bine, cum trebuie ea prevenită?

Afirmând, după cum am văzut, că discursul este consecința unui fapt. Dar și printr-o serie de tehnici dintre care unele încearcă mai ales să prevină evocarea unei disocieri, celelalte să furnizeze indicii care să garanteze că aceasta nu este oportună.

Adecvarea stilului la obiectul discursului, așa cum o concepe auditorul, evită disocierile de care trebuie să ne temem imediat:

> Stilul va avea potrivire cu subiectele propuse; căci mintea auditorului trage o concluzie greșită, că oratorul vorbește în chip adevărat, întrucât în asemenea împrejurări, astfel sunt dispuși auditorii încât consideră, deși nu este așa cum spune vorbitorul, că lucrurile stau astfel, și întrucât cel care audiază încearcă mereu simpatie pentru cel care vorbește patetic, chiar dacă nu spune nimic[2].

Unii oratori sau scriitori, pentru a sublinia mai bine ceea ce este serios și sincer în propria lor atitudine, o opun la ceea ce ar fi procedeu. Astfel, Mirabeau, în discursul său despre contribuția cu un sfert din venituri:

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 833 (10 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 158.)

[2] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, § 7, 1408 *a*. (Ed. rom.: Editura IRI, Buc., 2004, p. 317.)

> Ei! Domnilor, apropo de o ridicolă moțiune de la Palais-Royal, de o rizibilă insurecție (...) ați auzit nu de mult aceste cuvinte îndârjite: *Catilina se află la porțile Romei, și noi deliberăm!* Și bineînțeles, nu erau în jurul nostru nici Catilina, nici pericole, nici conspirații, nici Roma... Dar astăzi falimentul, hidosul faliment este aici...[1]

Simone Weil evocă în mod asemănător riscul de a vedea luată o formulă drept propagandă:

> A discredita astfel de cuvinte [Spiritualitatea muncii] lansându-le în domeniul public fără precauții infinite ar însemna să se facă un rău ireparabil... Ele nu trebuie să fie o lozincă (...). Singura dificultate este neîncrederea dureroasă și, din nefericire, prea legitimă, a mulțimii, care privește orice formulă puțin mai elevată ca pe o capcană întinsă naivilor[2].

Această tehnică, prin însuși faptul că face aluzie la existența unor procedee, nu este lipsită de pericole, mai ales atunci când adecvarea enunțului la real nu este, pe de altă parte, puternic garantată. Totuși, oratorul își poate lua uneori acest risc. Astfel, P.-H. Spaak, tratând drept „precauție oratorică" un omagiu adus Americii, inserat în mijlocul unui discurs în favoarea Europei, suscită în mod intenționat disocierea procedeu în timp ce căldura omagiului incită la a o lua drept realitate, realitate
disocierea permite evitarea acuzației de americanofilie.

Unul din sfaturile date cu cea mai mare insistență de către profesorii de retorică din Antichitate era acela de a face elogiul calităților oratorice ale adversarului și de a le ascunde, de a le minimaliza pe ale tale[3]. Sfat urmat de Antonius:

> Nu sunt un vorbitor, cum este Brutus[4].

Și pe care nu îl neglija Bismarck:

---

[1] MIRABEAU L'AÎNÉ, Collection complète des Travaux à l'Assemblée nationale, vol. 2: *Discours sur l'établissement de la contribution patriotique*, pp. 186-187. T

[2] S. WEIL, *L'enracinement*, pp. 88-89.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea IV, cap. I, § 8; vol. III, cartea XI, cap. I, §§ 15, 17, 19.

[4] SHAKESPEARE, *Iulius Cezar*, actul III, sc. II. (Ed. rom.: Univers, București, 1986, p. 56.)

> De altfel, Domnilor, elocvența nu este deloc treaba mea... Eu nu sunt un orator (contestare în toate băncile), un avantaj pe care îl acord cu ușurință oratorului dinaintea mea[1].

Este bine nu numai să lăudăm în cuvinte elocvența adversarului, ci chiar să nu-i respingem niciodată argumentele, astfel încât el să pară un avocat mediocru[2]. Dacă prea marea reputație privind elocvența constituie un pericol[3], și mai ales reputația de abilitate, vom putea totuși să anticipăm acest lucru, arătând că diminuarea forței de persuadare care rezultă de aici fiind inevitabilă, trebuie să ținem cont de ea:

> (...) Lisimah a calomniat discursurile mele mai ales pentru ca, dacă se va constata că sunt elocvent, să se pară că merit imputările făcute în ceea ce privește destoinicia mea. Apoi, dacă eu, în discursurile mele, voi apărea mai prejos decât nădejdile puse în mine, voi să vă formați părerea că faptele mele sunt încă și mai rele[4].

Tot ceea ce trădează talentul trebuie eliminat, dacă dorim să evităm disocierea. Pentru a ne apăra contra ei, nimic nu e mai bun ca naturalul, cel care era atât de lăudat de către clasici; unele texte ale cavalerului De Méré sunt revelatoare în această privință:

> Arta bună, care face să excelăm în a vorbi, nu se arată decât sub o aparență naturală: ea nu iubește decât frumusețea simplă și naivă: și, deși se străduiește să-și pună părțile frumoase în lumină, ea se gândește în primul rând să se ascundă... Găsesc că perfect este cel care se remarcă cel mai puțin, iar când lucrurile miros a artă și a studiu, putem trage concluzia că cei care le spun nu au nimic din cele două, sau că nu știu să se servească de ele[5].

---

[1] Citat de H. WUNDERLICH, *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzügen an den Reden Bismarcks dargestellt*, p. 1.

[2] Cf. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. XIII, § 37, 104.

[3] Cf. CICERO, *De oratore*, cartea II, § 4, pe tema ignoranței afișate de Crassus și de Antonius; Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea II, cap. III, pp. 154-156.

[4] ISOCRATE, *Discursuri: Asupra schimbului de bunuri*, § 16. (Ed. rom.: Ed. pt. Literatură, București, 1969. p. 186.)

[5] Chevalier de MÉRÉ, *Œuvres complètes*, t. I: *Les conversations* (a 3-a, p. 47.

Elementele care pot fi interpretate ca indicii de spontaneitate vor fi deosebit de eficace pentru a garanta adecvarea la real şi, de asemenea, pentru a favoriza persuasiunea:

> Unei persoane tinere îi scapă anumite lucruri mărunte, care conving pe deplin şi îl măgulesc în chip vădit pe cel pentru care sunt săvârşite. Bărbaţilor nu le scapă mai nimic; alintările lor nu mai au spontaneitate, vorbesc, sunt întreprinzători, sunt grăbiţi – şi conving mai puţin[1].

Totodată, chiar aceste indicii pot fi considerate procedeu şi este dificil, în faţa unui text, să i se determine spontaneitatea: efuziunile romantice sub clar de lună au devenit rapid un clişeu greu de luat în serios.

J. Paulhan a descris cu fineţe ofensivele teroriştilor şi a contrateroriştilor în literatură[2]. El arată că nu există literatură fără retorică, prin care el înţelege o artă a exprimării. Dar mijloacele acestei arte îşi pierd din eficacitate pe măsură ce sunt percepute ca procedeu. Argumentarea nu scapă acestei devalorizări, decât în măsura în care oratorul sugerează, despre fapte şi despre el însuşi, o asemenea imagine încât nu suntem incitaţi să facem o disociere procedeu.
realitate

Indicii de stângăcie, indicii de sinceritate, sunt de asemenea utili pentru a evita disocierea procedeu şi se confundă de altfel în multe cazuri.
realitate

Ei vor acţiona fie prin simpla lor prezenţă, fie puşi în evidenţă de către orator sau de către un terţ. Toate imperfecţiunile, care par, la prima vedere, dăunătoare pentru efectul argumentativ, pot pe această cale să-l favorizeze pe acesta, iar unul dintre avantajele improvizaţiei ar fi să facă să apară, în mod spontan, indicii de stângăcie sau de sinceritate.

Aceşti indici privesc nu numai exprimarea formală, ci chiar şi natura însăşi a argumentelor. Alegerea unor argumente irelevante pentru dezbatere dar atingând de aproape emoţiile oratorului va fi, tot atât de bine ca sunetul vocii sale, indice de sinceritate. Renunţarea la anumite tehnici, faptul de a produce argumente rău adaptate audi-

---

[1] LA BRUYÈRE, *Caracterele*, 14, 130. (Ed. rom.: Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, *Despre femei*, 14, vol. I, p. 165.)

[2] J. PAULHAN, *Les fleurs de Tarbes*.

toriului pot să nu fie fără eficiență, iar argumentul pe măsură nu este întotdeauna, în ultimă instanță, cel mai bun. Așa cum Montaigne îi recunoaște lui Tacit sinceritatea, în aceea că povestirile sale „nu se aplică întotdeauna la concluziile judecătilor sale"[1], Pascal vede dovada sincerității evangheliștilor în ceea ce par a fi imperfecțiuni ale lui Isus:

> De ce e slab în agonia lui? Nu știu să zugrăvească și o moarte la fel ? Ba da, căci același Sfânt Luca vorbește despre moartea Sfântului Ștefan, mult mai eroică decât a lui Iisus Christos[2].

Indicii de pasiune pot face loc unor figuri: *ezitarea*[3], *hiperbata* sau *inversiunea*, care substituie ordinii naturale a frazei o ordine născută din pasiune; absența legăturilor, amestecul de figuri, ca mărturie a pasiunii, au fost foarte bine descrise de Pseudo-Longinus[4]. Studiind degradările pe care emoția i le inspiră limbii, un psiholog avertizat, A. Ombredane, semnalează că:

> Toate aceste degradări ale limbii pot fi căutate prin procedeu literar și multe dintre ele se integrează în stilistică: repetiția, litania, sărăcirea vocabularului, hiperbola, suprimarea verbului, substituirea juxtapunerii cu subordonarea, suprimarea copulelor, ruptura construcției etc.[5].

Se regăsesc aici numeroase particularități, precum parataxa, hiperbola, deja întâlnite și care, în afara rolului lor argumentativ, pot fi indici de sinceritate.

Tot ceea ce furnizează un argument împotriva tezei pe care o apără oratorul, inclusiv respingerea propriilor sale ipoteze[6], se transformă în indici de sinceritate, de loialitate și crește încrederea auditorilor. Orice enunț greoi, în special confesiunile, va fi prezumat sincer[7]. De

---

[1] MONTAIGNE, *Eseuri*, cartea III, cap. VIII, p. 913 (ed. rom., p. 508).

[2] PASCAL, *Cugetări*, p.1063 (800 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, pp. 510-511.)

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. II, § 19 (ed. rom., p. 26).

[4] LONGIN, *Tratat despre sublim*, cap. XVII, pp. 102-104.

[5] A. OBREDANE, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, p. 268.

[6] ARISTOTEL, *Topica*, cartea VIII, cap. I, 156 *b*.

[7] Cf. E. DUPRÉEL, *Essais pluralistes*, p. 114 (La deuxième vertu du XIXe siècle).

asemenea, orice enunț care amenință să alieneze auditoriul. Și aici vom avea figuri ale sincerității: *licența*[1] și *pseudo-licența*[2], numită uneori *asteism*[3].

Întrucât orice tehnică ce pare a fi contrară scopului de atins produce o mare impresie, nu vom ezita să uzăm de ea ca de un procedeu suprem:

> Viața omului, scrie Gracián, e miliție contre maliției omului: sagacitatea luptă cu stratageme de rea intenție... Simularea sporește când își vede vicleșugul dibuit și caută să amăgească chiar cu adevărul; schimbă jocul spre a schimba tertipul și face artificiu din neartificiu, întemeindu-și astuția pe cea mai mare candoare. Dă fuga luarea-aminte, înțelegându-i perspicacitatea, și descoperă tenebrele-mbrăcate de lumină; descifrează intenția, cu atât mai prefăcută, cu cât mai vădită[4].

Astfel mărturisirea, pe un ton ironic, a unui amor nesincer, îi dă eroului șansele de a fi luat în serios. Sensibilitate modernă, ne explică romancierul[5], dar mai ales mecanism normal al persuasiunii.

Când este sinceră conduita? Când nu este decât un procedeu care nu are decât aparențele sincerității? În lipsă de criteriu indiscutabil, disocierea $\frac{\text{procedeu}}{\text{realitate}}$ poate continua la nesfârșit și în mod contradictoriu: folosirea acestei opoziții este cea care caracterizează, se pare, una dintre cele mai vechi *techné*, cea atribuită lui Corax[6], și pe care un schimb de scrisori apărute acum câțiva ani în *New York Herald Tribune*[7] va permite să fie suficient ilustrată.

Un corespondent adresase ziarului o scrisoare, cu aspect profascist și injurioasă pentru Statele Unite. Mai mulți cititori au comentat-o, unul dintre ei văzând în ea o formă subtilă de propagandă comunistă. Dar,

---

[1] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 48.

[2] *Ibid.*, § 49.

[3] Cf. BARON, *De la Rhétorique*, p. 356; J. PAULHAN, Les figures ou la rhétorique décryptée, *Cahiers du Sud*, p. 371.

[4] B. GRACIÁN, *L'homme de cour*, p. 12. (Ed. rom.: Humanitas, București, 1994, pp. 242-243 - Maxima a XIII-a.)

[5] J. L. Curtis, *Chers corbeaux*, p. 96.

[6] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea II, cap. 24, 1402 *a*. Cf. O NAVARRE, *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote*, pp. 16 și urm.

[7] De la 24 aprilie la 4 mai 1948 (Ed. de Paris).

se întreabă alți cititori, nu ar putea fi un fascist cel care scrie o scrisoare pe care o dorește atribuită propagandei comuniste cu scopul de a stârni opinia împotriva ei? Jocul interpretărilor s-ar putea continua pentru a atribui, alternativ, autorului, obiective procomuniste sau profasciste.

Aristotel clasifică acest procedeu printre entimeme aparente și dă legat de el exemplul următor:

> Dacă un om nu este expus la o acuzație, de exemplu, întrucât este slab, scapă de acuzație; căci nu este un lucru verosimil; de asemenea, scapă, dacă este expus la acuzație, de pildă, întrucât este puternic; căci nu este un lucru verosimil, fiindcă el urma să creadă că este verosimil[1],

pe care o găsim deja dezvoltată, dar cu mult mai puțină claritate, în *Phaidros* al lui Platon[2].

Este vorba despre argumente care opun ceea ce Aristotel numește verosimilul absolut verosimilului relativ și care se sprijină pe o verosimilitate bazată pe ceea ce știm despre normal, aceste elemente variind în mod constant în cursul argumentării. Agentul care îndeplinește un act, sau care argumentează, se presupune că are cunoștință de criteriile realului pe care auditoriul său le va aplica și că va acționa în consecință.

Acest procedeu este adesea utilizat la tribunal, ca în acest pasaj din Antifon:

> Dacă ura pe care o purtam victimei face credibile bănuielile actuale, nu este oare încă și mai verosimil ca, prevăzând aceste bănuieli înainte de crimă, să mă fi ferit să o comit?
>
> (...) Iar cei care urăsc victima tot atât cât mine – erau mai mulți de unul – nu este oare verosimil să fie ei cei care au asasinat-o, mai degrabă decât eu? Pentru ei nu era nici o îndoială că bănuielile aveau să cadă asupra mea, în timp ce eu știam bine că aș fi fost incriminat în locul lor[3].

Coraxul nu este decât o aplicare a disocierii procedeu în domeniul realitate

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, IRI, București, 2004. cartea II, cap. 24, 1402 *a*, p. 289. Traducere de Maria-Cristina Andrieș.

[2] PLATON, *Phaidros*, 273 *b-c*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983. Traducere de Gabriel Liiceanu.

[3] ANTIFON, *Prima tetralogie*, 2. 3; 2. 6. Citat de O. NAVARRE, *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote*, p. 139.

conjecturii. El incită la a îndeplini anumite acte exact pentru că sunt neverosimile şi diminuează, din motive inverse, şansele de a vedea îndeplinindu-se acte verosimile[1]. Quintilian ne sfătuieşte să ne luăm măsuri de precauţie atunci când judecătorul ne este prieten căci:

> există, uneori, judecători incorecţi care folosesc această cale nedemnă de a se pronunţa împotriva prietenilor şi în favoarea acelora cu care poartă duşmănie şi de a comite o nedreptate pentru ca să nu pară că au comis-o[2].

Revenirea *coraxului* poate continua la infinit? Da. Dar la un moment dat el va deveni foarte puţin persuasiv şi chiar comic, pentru că implică o excesivă capacitate de previziune. Nu trebuie să uităm de altfel că adesea, dacă este vorba despre un proces, nu este suficient să dezvoltăm coraxul numai în funcţie de una dintre părţi. Previziunilor uneia vor trebui să le corespundă previziuni inverse atribuite celeilalte.

Întrucât *coraxul* este legat de cunoaşterea pe care o poate avea agentul despre ceea ce va fi presupus verosimil, una dintre riposte va fi de a invoca ignoranţa criteriilor care servesc drept bază pentru această determinare, ceea ce ar exclude interpretarea situaţiei în funcţie de procedeu. Dar acesta este adesea un demers dificil. Simplul fapt de a nu fi putut prevedea că ar exista un litigiu, o problemă de conjectură care s-ar pune, poate fi totuşi suficient pentru a înlătura bănuiala.

Coraxul este un procedeu de argumentare tipic retoric pentru că se bazează pe posibilităţi de interpretare multiple; el este propriu unui discurs non formal şi nu este imaginabil decât în faţa unei situaţii ambigue.

---

[1] Cf. ARISTOTEL, *Retorica*, cartea I, cap. 12, 1372 *a*.

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, Minerva, Bucureşti, 1974, vol. I, cartea IV, cap. I, § 18, p. 330. Traducere de Maria Hetco.

CAPITOLUL V

Interacțiunea argumentelor

§ 97. Interacțiunea şi forța argumentelor

Am insistat, înainte de a întreprinde studiul analitic al argumentelor, asupra caracterului schematic şi arbitrar al acestuia[1]. Elementele izolate în vederea studiului formează, în realitate, un tot; ele sunt în interacțiune constantă şi aceasta pe mai multe planuri: interacțiune între diverse argumente enunțate, interacțiune între acestea şi ansamblul situației argumentative, între acestea şi concluzia lor şi, în sfârşit, interacțiune între argumentele conținute în discurs şi cele care îl au pe acesta din urmă drept obiect.

Limitele pentru jocul de elemente în cauză sunt peste tot indecise.

Într-adevăr, descrierea argumentelor chemate să interacționeze poate fi extinsă întotdeauna într-o dublă direcție: printr-o analiză mai avansată a enunțurilor, o analiză mai fină sau chiar dusă în mod diferit, şi prin luarea în considerare a unui număr crescut de argumente spontane având discursul ca obiect.

De altfel, judecățile admise care determină situația argumentativă constituie întotdeauna un ansamblu cu contururile rău fixate: extensibil, urmând domeniile luate în considerație; instabil, continuare pentru momentele succesive ale argumentării; divizibil în mod variat, la dispoziția tăieturilor diverse practicate în ele.

În sfârşit, discursul însuşi, dacă are o unitate relativ bine definită în pledoaria avocatului sau în predica propovăduitorului, se poate întinde, în dezbaterile parlamentare sau familiale, pe mai multe zile şi poate rezulta din intervenția mai multor persoane. Mai mult încă. Se întâmplă ca teza în discuție să nu fie concepută de către adversari, în acelaşi fel, se întâmplă ca, fiind termen de dezbatere pentru unul, să nu fie pentru celălalt decât o etapă spre o concluzie ulterioară; de unde,

---

[1] Cf. § 44: Generalități.

decupajul realității despre care se face argumentarea fiind diferit, o aceeași opinie, o aceeași decizie, într-un sens, nu sunt exact opusul opiniei sau al deciziei în sens contrar. De aceea fixarea punctului de judecat este una dintre preocupările fundamentale într-o dezbatere judiciară; este o încercare de a-l desprinde pe acesta, de a-l insera într-un cadru stabilit din punct de vedere convențional și legal.

Oricât de neclare ar fi deci condițiile în care se desfășoară fenomenele de interacțiune, ele sunt totuși cele care determină în mare parte alegerea argumentelor, amploarea și ordinea argumentării.

Pentru a se orienta în efortul său argumentativ, oratorul utilizează o noțiune confuză, dar indispensabilă, se pare, aceea de *forță a argumentelor*.

Aceasta este cu siguranță legată, pe de o parte, de intensitatea adeziunii auditorului la premise, inclusiv legăturile utilizate, pe de altă parte, de relevanța argumentelor în dezbaterea în curs. Dar intensitatea adeziunii, ca și relevanța sunt la discreția unei argumentări care ar veni să le combată. De aceea, forța unui argument se manifestă atât prin dificultatea care ar exista în a-l respinge, cât și prin propriile sale calități.

Forța argumentelor va varia deci în funcție de auditorii și de scopul argumentării. Aristotel notase că „exemplele aparțin mai ales genului deliberativ, în timp ce entimemele convin mai degrabă genului judiciar"[1] iar Whately, după cum se adresează unor spirite care doresc să se instruiască sau unor adversari cărora trebuie să le respingă criticile, îi sfătuiește să utilizeze argumente de la cauză la efect, sau să se sprijine pe exemple[2]. Aceste două opinii ajung să recomande exemplul, adică ceea ce este capabil să întemeieze legături noi, acolo unde dispunem de mai puține premise.

Aici, principiul major rămâne întotdeauna adaptarea auditoriului la tezele pe care le admite, ținând cont de intensitatea acestei adeziuni. Nu este suficient să alegem premisele pe care să ne sprijinim: trebuie să

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, cap. XVII, § 5, 1418 a; cf. R. VOLKMANN, *Rhetorik der Griechen und Römer*, p. 33.

[2] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetorik*, Partea I, cap. III, § 1, p. 74.

fim atenți, întrucât forța argumentului ține în mare parte de rezistența sa posibilă la obiecții, la tot ceea ce admite auditoriul, chiar și la ceea ce nu avem nici o intenție să folosim, dar care ar putea veni să se opună argumentării[1].

În respingere, aceleași condiții. Alegerea este în plus aici ghidată de argumentul pe care îl combatem.

În cursul expunerii noastre, am arătat adesea la ce respingere se expunea o anumită argumentare: legătura, la refuzul legăturii[2], exemplul la exemplul invalidant[3], analogia, la prelungirea analogiei[4], disocierea la răsturnarea cuplului[5]. Aceste moduri de respingere au avantajul de a avea cu ușurință pretenția de a fi relevante; dar toate celelalte moduri de respingere pot fi utilizate. Totuși obiecția se va menține cu ușurință în cadrul adoptat de orator: vom opune un loc al calității unui loc al cantității, unui loc al ordinii, pe cele ale existentului[6], cutumei i se va opune cutuma unui alt grup căruia îi aparținem în egală măsură. Printre toate motivele care ar putea fi invocate pentru a nu ține doliu după un părinte, cutare va spune de preferință,

> în familia mea nu se obișnuiește să se poarte doliu[7],

iar dacă unul evocă valoarea utilului, celălalt se va baza pe cea a justiției.

Dată fiind complexitatea factorilor de luat în considerare, fie și numai pentru a aprecia dacă un argument are o forță oarecare, este curios să se constate că autorii tratatelor de retorică afirmă adesea fără ezitare, și ca întâmplător, că forța argumentelor ne este cunoscută și își bazează sfaturile referitoare la ordinea discursului, la înlănțuirea replicilor, pe gradul de convingere pe care argumentele îl vor fi antrenat:

---

[1] Cf. § 29: Selecția datelor și prezența.

[2] Cf. § 89: Ruptura de legătură și disocierea.

[3] Argumentarea prin exemplu.

[4] Cf. § 85: Cum se utilizează analogia.

[5] Cf. § 92: Rolul cuplurilor filosofice și transformările lor.

[6] Cf. § 25: Utilizarea și reducția locurilor.

[7] G. SMETS, Carnet sociologique, n. 50, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1950, n° 1, pp. 148-149.

Ceea ce nu ne va fi greu să ştim, întrucât ştim ce o determină în mod obişnuit[1].

Iluzie, am putea crede, după ceea ce tocmai am spus, şi când ne amintim că Pascal a fost descurajat atunci când şi-a propus să examineze diferitele moduri de a plăcea[2].

Simpla cunoaştere a unor reacţii individuale şi studiile cele mai avansate de psihologie diferenţială nu ar putea fi, într-adevăr, suficiente pentru a măsura această forţă, căci în ea intră un element normativ care poate fi considerat drept una dintre premisele argumentării sau care, cel puţin, este inseparabil de noţiunea de forţă. Într-adevăr, un argument puternic este oare un argument *eficient*, care determină adeziunea auditoriului, sau un argument *valabil*, care ar trebui să o determine? Forţa unui argument constituie oare o calitate descriptivă sau normativă? Iar studiul ei ţine de psihologia individuală şi socială sau, dimpotrivă, de logică?

Această distincţie a două puncte de vedere, bazată pe o disociere normal, nu poate fi absolută – căci normalul, ca şi norma nu se definesc normă
decât în raport cu un auditoriu ale cărui reacţii dau măsura normalului şi a cărui adeziune întemeiază normele de valoare. Totuşi, distincţia este preţioasă când reacţiile unui anumit auditoriu sunt cele care determină normalul şi concepţiile altuia cele care furnizează criteriul normei. Superioritatea normei asupra normalului ar fi legată de cea a unui auditoriu asupra altuia şi acestei ierarhii de auditorii îi corespunde, am constatat deja, distincţia dintre a persuada şi a convinge[3]. Disociind eficacitatea unei argumentări de validitatea ei, vom ajunge să aruncăm asupra ei suspiciunea, să-i diminuăm eficacitatea, chiar şi recunoscută de cel pe care a reuşit să-l persuadeze, ca în acest dialog dintre două personaje ale lui Sartre:

HUGO: – Ce vrei să cred? Îţi spusesem că-i chinez.
JESSICA: – Hugo! avea dreptate.

---

[1] *Retorica pentru Herenius*, cartea I, § 10.

[2] PASCAL, *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, pp.375-379. (Ed. rom.: Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, pp. 164-169.)

[3] Cf. § 6: Auditoriile de interes filosofic: a persuada şi a convinge.

HUGO: – Biata mea Jessica! Ce poți tu să știi?
JESSICA: – Și tu ce știi despre el? Nu erai la largul tău în fața lui.
HUGO: – Drace! Cu mine nu-i era ușor.
(...)
JESSICA: – Hugo! Vorbești fără tragere de inimă. Te-am privit în timp ce vorbeai cu Hoederer: te-a convins!
HUGO: – Nu m-a convins. Nimeni nu mă poate convinge că trebuie să-mi mint camarazii. Dar dacă m-ar fi convins, ar fi un motiv în plus să-l ucid, pentru că asta ar dovedi că i-ar putea convinge și pe alții[1].

O concluzie în fața căreia nu vrem să ne înclinăm ne face să ne îndoim de validitatea argumentelor a căror eficacitate am simțit-o noi înșine.

Interacțiunea dintre normal și normă acționează în ambele sensuri: dacă ceea ce este eficace, în anumite circumstanțe, furnizează criteriul valabilului, ideea pe care ne-o facem despre valabil nu poate rămâne fără efect asupra eficacității tehnicilor care vizează să persuadeze și să convingă.

Cine garantează această validitate? Cine îi furnizează criteriul? Cel mai adesea o teorie a cunoașterii este cea care constă în adoptarea unor tehnici care s-au dovedit eficiente în diferite domenii ale cunoașterii, sau în transpunerea unor tehnici care au reușit într-un domeniu privilegiat și care ar furniza un model pentru alte domenii: de unde conflictul bine cunoscut dintre recunoașterea unor metodologii multiple, fiecare eficientă într-un domeniu limitat, și concepția despre unitatea științei, fondată pe o metodologie ideală, împrumutată de la o știință prestigioasă și care ar fi aplicabilă la orice știință demnă de acest nume. În acest ultim caz, criteriul evidenței, rațională sau sensibilă, permite eliminarea disocierii dintre normal și normativ: ceea ce este evident este în același timp eficient și valabil, el convinge pentru că trebuie să convingă. În numele evidentului, devenit criteriul valabilului, va fi descalificată *orice argumentare*, întrucât ea se dovedește eficace fără a furniza totuși vreo probă veritabilă și nu poate deci ține decât de psihologie și nu de logică, chiar și în sensul larg al acestui cuvânt[2].

---

[1] J.-P. SARTRE, *Les mains sales*, tabl. V, sc. 5, pp. 214-215.
[2] Ch. PERELMAN, *Rhétorique et philosophie*, p. 121 (De la preuve en philosophie).

Oricare ar fi importanța acestor poziționări filosofice, oricare ar fi repercusiunea asupra aprecierii forței argumentelor, a dublului ei aspect, descriptiv și normativ totodată, adică a noțiunilor de eficacitate sau de validitate, oricare ar fi complexitatea elementelor care intervin, un lucru este cert, și anume că, în practică, distingem argumente puternice și argumente slabe.

Ipoteza noastră este că această forță este apreciată datorită regulii de justiție: ceea ce a putut convinge, într-o anumită situație, va părea convingător într-o situație asemănătoare sau analogă. Apropierea dintre situații va face obiectul, în fiecare disciplină particulară, al unei analize și al unei rafinări constante. Orice inițiere într-un domeniu sistematizat rațional nu numai că furnizează cunoașterea faptelor și a adevărurilor ramurii în discuție, a terminologiei sale proprii, a modului de a uza de instrumentele de care dispune ea, dar și educă în privința aprecierii forței argumentelor folosite în acest domeniu.

Forța argumentelor depinde deci în mare măsură de un context tradițional. Uneori oratorul poate aborda toate subiectele și se poate servi de orice tip de argumente; uneori argumentarea sa este limitată de către obicei, de lege, de metodele și tehnicile proprii disciplinei în sânul căreia se desfășoară raționamentul lui. Aceasta determină adesea nivelul argumentării, ceea ce poate fi considerat ca fiind în afara discuției, ceea ce trebuie considerat drept irelevant în dezbatere.

Este de la sine înțeles că diversele filosofii, prin determinarea structurii realului și justificările pe care le dau acesteia, prin criteriile cunoașterii și ale probei valabile, prin ierarhia auditoriilor pe care le adoptă ele, influențează asupra forței cutărei sau cutărei scheme argumentative. Contextul filosofic dă o forță sporită anumitor tipuri de argumente: realismul esențelor va favoriza toate formele de argumentare care se sprijină pe esențe, fie că este vorba despre argumente ale diviziunii sau ale disocierii $\frac{\text{act}}{\text{esență}}$; o viziune a universului care admite existența unor grade de realitate ierarhizate va favoriza argumentarea prin analogie; empirismul va favoriza argumentele bazate pe fapte prezentate ca indiscutabile, raționalismul va favoriza argumentarea cu ajutorul unor principii, nominalismul – recurgerea la cazul particular. Dar filosoful, să nu uităm, se va servi, ca fiecare dintre

noi, de argumentele celor mai diverse, cu riscul de a atribui unora, în sistemul său – şi dacă ar trebui să ia poziție în privința lor – o situație subordonată, ba chiar să le ignore[1].

§ 98. Aprecierea forței argumentelor, factor de argumentare

Forța argumentelor poate fi utilizată ea însăşi, în mod explicit sau implicit, de orator sau de auditori, ca factor argumentativ. De unde bogăția crescută a interacțiunilor de care va trebui să se țină cont.

Supraevaluarea voluntară, de către orator, a forței argumentelor pe care le propune tinde în general să o sporească pe aceasta. A prezenta o concluzie ca fiind mai certă decât este în propriii noştri ochi înseamnă să angajăm persoana noastră, să uzăm de prestigiul nostru, să adăugăm din acel moment argumentelor un argument suplimentar. Acest demers este considerat de Bentham drept o stare care desparte reaua credință de temeritate[2]. Fără îndoială că oratorul poate fi convins de alte rațiuni decât cele pe care le găseşte în argumentarea sa şi că mobilele lui pot fi onorabile. Dar el va trebui eventual să-şi justifice atitudinea.

Un alt mod de a supraevalua constă în a extinde acordurile particulare, obținute în cursul discuției, fără ca interlocutorul să-şi fi dat adeziunea explicită. Schopenhauer vede un artificiu în faptul de a trata adeziunea la exemple ca şi cum ea ar antrena acordul în legătură cu generalizarea care derivă din ele[3], sau chiar în faptul de a considera ca acceptată o concluzie contestabilă[4].

De fapt, în orice discurs care nu se declară în mod explicit retoric, se supraestimează forța argumentelor avansate. Este, în mod deosebit, cazul din argumentarea cvasi logică ce se dă drept demonstrativă, în timp ce nu ar fi astfel decât prin mijlocirea unor premise asupra cărora

---

[1] Cf. H. GOUHIER, La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique, dans *Retorica e Barocco*, pp. 85-97.

[2] Bentham, *Opere*, t. I: *Tratat despre sofismele politice*, p. 503.

[3] SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p. 413 (Stratagema a XI-a).. (Ed. rom.: Editura Art, Bucureşti, 2007, p. 61.)

[4] *Ibid.*, p. 65 (Stratagema a XIV-a).

este posibilă o contestare. Iar artificiul denunțat de Schopenhauer, care constă în a trage concluzii fără a fi obținut adeziunea pentru toate premisele[1], nu este decât forma grosieră a unui proces inevitabil.

O tehnică inversă, foarte eficientă, va fi aceea de a restrânge efectul unei argumentări, de a menține concluzia dincoace de acel ceva la care autorul se putea aștepta. Astfel Reinach, după o lungă pledoarie în favoarea autenticității tiarei lui Saitapharnes, recomandă rămânerea în expectativă:

> La ora actuală, cred că nici un arheolog nu are dreptul să fie absolut sigur în privința tiarei. El trebuie să cântărească ceea ce este pro și contra, să studieze... și să aștepte[2].

Cititorul, liniștit de acest exces de moderație, merge instinctiv mai departe în concluzii decât dacă autorul ar fi vrut să-l conducă spre ele forțat.

Toate tehnicile de atenuare[3] dau o impresie favorabilă de ponderație, de sinceritate și concură la a distrage atenția de la ideea că argumentarea este un procedeu, un artificiu[4].

Unele figuri, precum *insinuarea*[5], *reticența*[6], *litota*[7], *reducția*[8], *eufemismul*, țin de aceste tehnici de atenuare în măsura în care ne așteptăm să le vedem interpretate ca expresie a unei dorințe de moderație; ele au, sub acest aspect, o funcție comună, cu toate că, în alte cazuri, funcțiile lor pot fi foarte diverse iar aceste figuri își găsesc fără îndoială originea în sectoare foarte diferite ale gândirii și ale comportamentului.

Cerințele argumentării mai pot fi atenuate recurgând la ipoteză. Astfel, analogia este adesea prezentată ca o ipoteză, ceea ce pare moderat,

---

[1] *Ibid.*, p. 414 (Kunstgriff 20).
[2] VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, p. 545.
[3] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea II, cap. II, § 5, p. 137.
[4] Cf. § 96: Retorica în calitate de procedeu.
[5] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. II, §§ 65 și urm.
[6] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 67.
[7] Cf. § 85: Depășirea.
[8] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 50.

dar efectele ei par din acel moment să conducă, în mod constrângător, la concluzie[1].

Utopiile prezintă același caracter de ipoteză de la care pornind consecințele s-ar desfășura totuși într-o manieră total rațională.

Așa cum putem crește forța argumentelor acționând ca și cum forța lor ar fi superioară comparativ cu ceea ce am fi îndreptățiți să credem, sau moderând chiar pretențiile, putem la fel, prin tehnici inverse, să reducem forța argumentelor și mai ales pe cele ale adversarului. Oratorul însuși se expune adesea la aceasta: emoția astfel exagerată, inegală cu subiectul, scopul de atins sau natura argumentelor, sugerează pretenții care vor face să pară slabă orice argumentare.

Poate fi de asemenea redus, dinainte sau retrospectiv, efectul unor argumente, atribuindu-l nu valorii lor, ci altor factori inerenți persoanei oratorului. Tot ceea ce se acordă persoanei nu se va mai regăsi în unele din manifestările sale.

Această tehnică acționează la diferite niveluri.

La cel al judecății, se reduce efectul unei aprecieri severe făcând cunoscută severitatea obișnuită a cutărei persoane: nu mai este considerată drept un judecător obiectiv, ci drept cineva căruia trebuie să i se ia în calcul coeficientul de severitate. Este de la sine înțeles că chiar acest raționament va permite să se acorde o mai mare importanță celui mai mic elogiu, celei mai mici aprobări.

La nivelul discursului, se va insista pe calitățile oratorului, pe inteligența, pe umorul, pe talentul, pe prestigiul, pe puterea lui de sugestie. Se va opera astfel o disociere între forța reală, intrinsecă a argumentelor și puterea lor aparentă, în care se amestecă ceea ce ține de ele cu ceea ce ține de alți factori. Această disociere corespunde altor disocieri care vizează același scop, cea dintre auditoriul universal, care scapă influențelor oratorului, și auditoriile particulare care le suportă, cea dintre validitate și eficacitate. Ne vom aminti dialogul dintre Hugo și Jessica din *Les mains sales* de Sartre, citat mai sus[2], și căruia i s-ar putea aplica cele trei disocieri.

---

[1] Cf. § 85: Cum se utilizează analogia.

[2] Cf. § 97: Interacțiunea și forța argumentelor.

La nivelul teoriei argumentării, în sfârşit, se va nega uneori orice forţă argumentelor înseşi, atribuind efectul lor unor factori total iraţionali, sau simplei forme a discursurilor[1].

Un alt mijloc de a reduce forţa argumentelor va fi acela de a sublinia caracterul lor general valabil, prevăzut, uşor de găsit, deja înţeles.

Toţi profesorii de retorică au insistat asupra avantajului argumentării „potrivită cauzei", care nu este un simplu loc comun căruia i s-ar putea opune un alt loc comun. La adresa unui preot adulter care, sprijinindu-se pe o lege ce îi permitea să ierte un vinovat, dorea să şi-o aplice lui însuşi, Quintilian propune această replică, considerată de el potrivită cauzei:

> „În acest caz tu nu ai salva numai un vinovat, ci doi, fiindcă dacă tu ai fi scos din cauză nu ar mai putea fi ucisă nici complicea ta". De fapt acest argument este oferit de lege, care ar interzice uciderea femeii adultere fără a complicelui ei[2].

Ceea ce caracterizează argumentul propriu cauzei este faptul că, contrar argumentelor mai generale, care ar fi putut fi găsite pe loc de oricine, fără ajutorul oratorului, el adaugă în general ceva informaţiei noastre, sau obişnuinţelor noastre de gândire. Am spune fără probleme că nu se întâmplă adesea ca, desfăşurându-se pe un fond de argumente generale neexplicitate, un argument adus în plus, însă nesupus acelei devalorizări pe care o suferă tot ceea ce, fiind aplicabil în toate cazurile este cunoscut de toţi, să poată fi cu uşurinţă considerat procedeu[3].

Argumentul prevăzut este un argument banal. Este, de asemenea, un argument care, deşi am avut cunoştinţă despre acest lucru, nu am ezitat să adoptăm decizia pe care o apărăm[4]; de unde prezumţia că forţa lui nu era cu adevărat mare. A prevedea un argument este, în plus, o dovadă de competenţă. Previziunea evită ca, odată enunţat de către adversar, acest argument să scadă încrederea pe care o avem în

---

[1] Cf. teoria derivaţiilor opuse reziduurilor la PARETO.

[2] QUINTILIAN, vol. II, cartea V, cap. X, § 104. (Ed. rom.: *Arta oratorică*, Minerva, Bucureşti, 1974, p. 64.)

[3] Cf. § 96: Retorica în calitate de procedeu.

[4] Cf. § 9: Deliberarea cu sine însuşi.

orator; acesta nu va putea fi descumpănit; judecățile sale nu vor putea fi revizuite; pe scurt, argumentul prevăzut, fie că este, fie că nu este produs efectiv mai târziu, a pierdut din forța sa critică. Să adăugăm că motivele pentru care un argument este previzibil contribuie adesea la devalorizarea lui: din cauza faptului că este, fără îndoială, banal, poate fi considerat el chiar un procedeu, dar probabil şi pentru că ține de persoana adversarului, de prejudecățile bine cunoscute ale acestuia, de ceea ce se ştie despre caracterul său. Neajunsurile previziunii sunt legate, pe de altă parte, de discursurile a căror concluzie, cunoscută dinainte, nu cedează deloc în fața libertății oratorului; de unde anumite dificultăți particulare în cazul predicii, al discursului epidictic în general[1].

Un argument poate pierde de asemenea din forță, nu pentru că fusese prevăzut în singularitatea lui concretă, ci pur şi simplu pentru că putem arăta, calificându-l drept termen tehnic, că intră în categoria raționamentelor aventuroase, prevăzute şi clasificate de către teoreticieni[2]. Auditoriul, mai bine informat, obligat să recunoască direct banalitatea argumentului, caracterul lui de procedeu, va modifica retrospectiv aprecierea forței acestuia. Pe de altă parte, cel care îl atacă îşi va fi arătat competența într-un mod care-i este util.

Avantajele pe care i le recunoaştem argumentului potrivit cu cauza, argumentului neprevăzut, constituie fără îndoială o mare parte a forței care se leagă de reluarea unui argument al adversarului, pentru a extrage din el o concluzie diferită şi chiar contrară celei pe care i-o asocia. Aşa se face că Bossuet, în predica lui asupra milosteniei, arată pe larg că numărul mare de copii, departe de a constitui un obstacol, cum s-ar putea susține, în practicarea carității, trebuia, dimpotrivă, să o favorizeze. El reia mai ales o învățătură din Sfântul Ciprian:

> „Dar ai mai mulți copii, şi o familie numeroasă...": chiar asta îți impune obligația unei milostenii şi mai mari; căci ai mai multe persoane pentru care trebuie să câştigi bunăvoința lui Dumnezeu (...). Dacă îți iubeşti copiii, dacă reverşi asupra nevoilor lor izvorul unei milostenii şi al

[1] Cf. Cl.-L. ESTÈVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, pp. 62-63.

[2] Cf. SCHOPENHAUER, ed. Brockhaus, vol. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band*, § 9, pp. 55; vol. 3: *Zeiter Band*, p.113; *Dialectica eristică*, notă, p. 27.

unei bunătăți cu adevărat paterne, invocă pentru ei bunăvoința lui Dumnezeu prin faptele tale bune (...).

Tu, care dai ca exemplu copiilor tăi mai degrabă păstrarea bogățiilor terestre decât a celor din cer, ești de două ori criminal, și pentru faptul că nu asiguri copiilor protecția unui astfel de Tată, și, în plus, pentru că îi înveți să iubească mai mult averea decât pe Iisus Hristos însuși[1]...

Orice respingere - fie că este cea a unei teze admise, a unui argument al adversarului, a unui argument neexprimat, a unei obiecții la un argument - implică să atribuim acelui ceva pe care îl respingem o anumită forță, care să se potrivească aplicării utile a efortului nostru: îl vom considera destul de sus pentru a face ca respingerea să fie importantă, demnă de a fi luată în considerare, și aceasta nu numai în scopul prestigiului, dar și pentru a atrage mai bine atenția auditoriului, pentru a asigura argumentelor pe care le utilizăm o anumită forță pentru viitor; și îl vom considera destul de jos pentru a face ca respingerea să fie satisfăcătoare.

Această evaluare a forței a acelui ceva pe care îl combatem se poate enunța mai mult sau mai puțin explicit, sau se poate infera în maniera de care ne ocupăm, ba chiar prin felul în care utilizăm vreun argument al adversarului. Uneori ne vom servi, pentru a descrie forța unor anumite afirmații ale adversarului, de comportamentul acestuia, de siguranța sau de lipsa lui de siguranță.

Acest comportament va putea fi utilizat și pentru a infera din el forța propriilor noastre argumente: mânia unui adversar care se vede încolțit în timpul discuției, faptul că adversarul se folosește de diversiuni, faptul că întreabă în loc să răspundă[2]. A face aluzie la asemenea reacții va fi o manieră de a sublinia și de a crește, astfel, forța argumentelor care le-au provocat.

Aceste reacții îl vor putea lumina de altfel pe orator, îi vor putea permite să urmărească argumentarea pe terenul pe care adversarul dovedește că a fost zdruncinat, chiar și atunci când oratorul nu știe exact ce l-a emoționat atât de profund pe interlocutorul său. Căci eficacitatea propriului său discurs îl va putea surprinde pe orator și va

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II, 690-691.

[2] Cf. SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p. 94 (Stratagema a XXXIV-a).

putea influenţa argumentarea lui ulterioară. Montaigne şi Pascal, după el, au subliniat surpriza, încurajarea pe care le poate provoca reacţia auditoriului; şi dimpotrivă, mijlocul pe care îl avem de a-l face pe orator să se îndoiască de propriile sale argumente:

> În nevoia şi vălmăşeala luptei m-am folosit odinioară de întorsături care au răzbit mai departe de plănuitul şi speranţa mea. Eu nu le dam decât ca un număr şi erau luate ca având greutate[1].
>
> (...) dacă nu dăm spuselor lui aprecierea pe care o merită, adesea vom vedea că-l facem să şi le retragă imediat şi că-l îndepărtăm mult de această gândire mai bună decât crede, pentru a se arunca în alta cu totul vulgară şi ridicolă[2].

§ 99. Interacţiunea prin convergenţă

Calculul probabilităţilor a elaborat tehnici foarte precise pentru a determina probabilitatea unei concluzii bazate pe mai multe premise a căror probabilitate este fixată şi ale căror relaţii sunt date şi, invers, pentru a evalua probabilitatea acestor premise pornind de la o concluzie analizată. Dar interacţiunea dintre argumente nu poate fi decât rar tratată în acest fel, căci, în afara cazului în care sunt inserate într-un sistem, ele nu oferă niciodată precizia şi univocitatea indispensabile. Nimeni nu contestă totuşi faptul că există interacţiuni între argumente. Una dintre cele mai importante derivă din ceea ce, în general, vom numi *convergenţă*.

Dacă mai multe argumente distincte duc la aceeaşi concluzie, generală sau parţială, definitivă sau provizorie, valoarea acordată concluziei şi fiecărui argument separat va creşte, căci pare puţin veridic ca mai multe argumente total eronate să conducă la un acelaşi rezultat. Această interacţiune între argumente izolate convergente poate rezulta din simpla lor enumerare, din expunerea lor sistematizată, sau chiar dintr-un „argument de convergenţă" explicit atribuit.

---

[1] MONTAIGNE, *Eseuri*, cartea III, cap. VIII, p. 908. (Ed. rom.: Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, vol. 2, p. 503.)

[2] PASCAL, *Despre spiritul geometric*, p. 383.

Forța acestui argument nu este practic niciodată necunoscută. Fără îndoială, discuții teoretice vor avea drept obiect problema de a ști în ce măsură este suficientă convergența, ea singură, pentru a antrena persuasiunea[1], în ce măsură sporirea veridicității cere o probabilitate inițială minimă, dar este vorba în acest caz despre fundamentele argumentului convergenței și nu de utilizarea sa în dezbateri.

Convergența însăși este totuși o afirmație care poate fi întotdeauna contestată, într-un sistem nonformal, căci ea depinde de interpretarea dată argumentelor: identitatea concluziilor lor nu este niciodată absolută întrucât acestea fac corp comun cu argumentele și își iau semnificația din modul în care se ajunge la ele[2].

Uneori, totuși convergența este verificabilă prin experiment, este acea *consilience* a lui Whewell, care constituie, după el, fundamentul cel mai solid al raționamentului inductiv. Exemplul cel mai remarcabil de *consilience* este determinarea, cu ajutorul unor metode diferite, a numărului lui Avogado.

Aceasta este, de asemenea, baza experimentală care caracterizează noțiunea de *congruență* care se opune adesea simplei coerențe: atunci când patru jucători de cărți primesc succesiv, la începutul unui joc, asul, regele, dama și valetul de cupă, probabilitatea ca pachetul de cărți să nu fi fost niciodată amestecat sau să fi fost rearanjat înaintea distribuirii, foarte slabă pentru fiecare dintre jucători, crește prin confruntarea observațiilor lor[3]. La fel, dacă niște martori, puțin demni de încredere când sunt luați individual, depun mărturii care concordă, fără să se fi pus de acord în prealabil, valoarea fiecăreia dintre mărturii va fi întărită. Tot așa, de asemenea, concordanța de opinii între un mare număr de persoane poate întări opiniile individuale.

Convergența dintre argumente își va pierde eventual din greutate dacă rezultatul raționamentului provoacă, de altfel, o incompatibilitate care îl face inacceptabil. Și aceasta ne determină să subliniem un nou tip de convergență. Este aceea care se poate constata între un ansamblu cunoscut, credință religioasă, sistem științific sau filosofic, și un

---

[1] V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, I, cap. IV, §§ 563 și urm., pp. 304-306.

[2] Cf. § 34: Clarificarea și obscurizarea noțiunilor.

[3] C. I. LEWIS, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, pp. 338 și urm.

argument care vine să-l confirme: fapt nou care coroborează un sistem științific, interpretare a unui text particular care coroborează un ansamblu juridic, o concepție despre valori.

Afirmarea unei astfel de convergențe nu are obligatoriu un efect favorabil asupra adeziunii la sistem și asupra noilor argumente atribuite. Uneori, convergența va fi considerată irelevantă pentru că auditorul nu acordă aceeași importanță sistemului în cauză ca și oratorul, sau pentru că această convergență este considerată lipsită de sens: pentru cine refuză raportul dintre știință și ideologie nu are importanță dacă teoriile științifice ale lui Lsenko sunt mai mult sau mai puțin conforme cu materialismul dialectic[1]. Problema semnificației convergenței se va impune de fiecare dată când vrem să punem în legătură domenii pe care le considerăm izolate unul de altul și între care, înainte de a putea menționa convergența, va trebui să ridicăm barierele. Fără îndoială că, în ultimă instanță, cu întregul corpus al cunoașterii, al credințelor, va tinde argumentarea să fie convergentă, dar în acest caz este vorba despre o convergență difuză care nu ar putea fi alegată în mod explicit; noțiunea de convergență astfel lărgită se confundă cu exigența generală formulată mai sus, și anume că este cazul să se țină cont, pentru a da forță deplină unui argument, de tot ceea ce admite auditoriul.

Convergența poate stârni, de asemenea, neîncrederea: ne vom teme ca elementele noi să nu fi fost aranjate în vederea acestei convergențe. Plebiscite sau alegeri prea favorabile tezelor sau candidaților guvernului au fost rareori considerate ca fiind exprimarea sinceră a opiniei votanților. Și nu a fost câtuși de puțin luată în serios argumentarea lui Chasles, care apăra autenticitatea autografelor pe care le prezenta la Academia de Științe din Paris, arătând că o piesă o susținea pe cealaltă[2]. Era prea ușor de răspuns că vechile și noile piese aduse în dezbatere erau toate falsificate în vederea unui ansamblu coerent. Se poate întâmpla, de altfel, ca convergența dintre argumente, ca și cea dintre argumente și un ansamblu doctrinal, să nu se perceapă decât atunci când fiecare element și-a ocupat locul într-un complex:

---

[1] J. HUXLEY, *Soviet genetics and world science*, p. 33.

[2] VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pp. 391-395.

neîncrederea, care nu atingea astfel de discursuri izolate, le va atinge începând cu momentul în care sunt inserate într-un ansamblu prea coerent. Acest fenomen se percepe clar în reacțiile publicului la anumite propagande politice.

Neîncrederea față de coerența excesivă face ca un anumit grad de incoerență să fie luat drept indice de sinceritate și de seriozitate. M.-L. Silberer, întrebând o serie de subiecți care era cea mai mare virtute și care cel mai mare viciu, constată cu satisfacție că cele două răspunsuri sunt rareori unul inversul celuilalt și vede în aceasta dovada că întrebările sale au fost luate în serios[1].

Forța persuasivă a convergenței poate fi deci modificată grație unei reflecții chiar asupra acestei convergențe. Nu mai este vorba aici despre interacțiunea dintre argumente situate pe un același plan, ci despre aceea dintre argumente care depind strâns unul de celălalt, primele fiind obiectul la care se referă următoarele. Reflectăm în special asupra raporturilor dintre concluzie și argumente, ne întrebăm în ce măsură sunt influențate acestea din urmă de prima.

Se știe că majoritatea oamenilor admit cu mai multă ușurință tezele care le plac[2]. Dar această tendință a spiritului uman către „wishful thinking" poate fi luată în considerare și va fi diminuată în aceeași măsură forța argumentelor care conduc la teorii sau la previziuni prea conforme cu dorințele. Mai mult. Vom arăta că o judecată, prin chiar acțiunea ei, tinde să modifice ceea ce descrie: defetistul, în vreme de război, este cel care nu numai că prevede înfrângerea întrucât ea nu îi repugnă destul, ci chiar cel care, prin 'afirmarea acestei temeri, contribuie la înfrângere. Vrem, prin acuzația de defetism, să-l obligăm să ia cunoștință în același timp de originile tulburi ale judecății sale și de consecințele care ar putea rezulta din ele.

§ 100. Amploarea argumentării

Din două demonstrații, ambele constrângătoare, care pleacă de la aceleași premise pentru a ajunge la aceleași concluzii, cea mai scurtă va

[1] M.-L. SILBERER, Autour d'un questionnaire, în *Le diagnostique du caractère*, p. 197.
[2] Cf. § 14: Argumentare și implicare.

părea întotdeauna cea mai elegantă: producând aceleaşi efecte, antrenând acelaşi grad de convingere, fiind tot atât de satisfăcătoare şi de completă, scurtimea ei nu comportă decât avantaje. Nu la fel vor sta lucrurile cu argumentarea: amploarea acesteia joacă un rol care evidențiază în mod izbitor diferența dintre demonstrație şi argumentare.

În aceasta din urmă, numai dacă ea se desfăşoară în interiorul unui cadru dat în prealabil, premisele pot fi întotdeauna susținute în mod util, făcându-le solidare cu alte teze admise. La fel, în ceea ce priveşte concluziile, cu excepția situației când chestiunea de judecat este bine determinată, le putem face solidare cu unele dintre consecințele lor, ceea ce permite prelungirea argumentării, transpunând obiectul dezbaterii.

Dacă punctele de plecare şi terminarea unei argumentări nu sunt strict circumscrise, verigile intermediare sunt şi mai nedeterminate încă. Într-o demonstrație riguroasă, nu trebuie să indicăm doar verigile indispensabile desfăşurării probei, ci trebuie să le arătăm pe toate. Într-o argumentare, nu există limită absolută pentru acumularea utilă a argumentelor şi este permis să nu se enunțe toate premisele indispensabile raționamentului.

Avantajele pe care le oferă acumularea argumentelor sunt de două feluri: ele țin, pe de o parte, de raporturile dintre argumente, pe de altă parte, de diversitatea auditoriilor.

Am văzut că argumente variate, care conduc la o aceeaşi concluzie, se întăresc reciproc[1]. Căutarea convergenței dintre argumente va incita deci la a creşte amploarea argumentării. La fel se întâmplă cu orice efort de integrare a argumentelor într-o rețea mai completă, cu conexiuni mai variate, mai bine precizată, mai bine protejată de obiecții posibile. Această extindere a argumentării nu este decât o formă nouă a efortului de a asigura cele mai ferme premise.

Un caz de extindere merită o atenție deosebită: este acela al argumentelor introduse drept complementare unor argumente anterioare, de care depind deci strâns. Orice disociere de tipul aparență/realitate poate

[1] Cf § 99: Interacțiunea prin convergență.

fi completată în mod util, după cum am văzut, printr-o explicare a diferenței dintre termenii I și II[1]. Rolul atribuit *idolilor* de către Bacon, imaginației și pasiunilor în filosofia raționalistă, prejudecăților în filosofia luminilor, obiceiurilor și refulărilor în psihologia modernă este conceput ca fiind complementar unei disocieri prealabile și unor criterii propuse pentru a cunoaște realitatea. Nu ne vom limita la a explica posibilitatea erorii, prin acești factori de tulburare, dar vom încerca să-i combatem. La utilizarea acestor argumente complementare se gândește Fénelon atunci când descrie tehnica oratorului abil și experimentat:

> fie se întoarce la principiile de care depind adevărurile de care vrea el să convingă, fie încearcă să vindece pasiunile care împiedică aceste adevăruri să facă impresie[2].

Pentru că argumentarea pozitivă nu este constrângătoare, argumentarea negativă, care dezvăluie și îndepărtează obstacolele ce se opun eficacității celei dintâi, se dovedește eminamente utilă. Să notăm că pasiunile, ca obstacole, nu trebuie să fie confundate cu pasiunile care servesc de sprijin unei argumentări pozitive și care vor fi de obicei calificate cu ajutorul unui termen mai puțin peiorativ, precum *valoare*, spre exemplu.

Argumentarea complementară, explicând atracția aparenței, a răului sau a erorii, poate face loc, împreună cu argumentarea pozitivă, unui argument de convergență, de care Pascal nu ezită să uzeze în a sa apologie a Creștinismului.:

> (...) la ce le-ar putea folosi, în nepăsarea de care dau dovadă în căutarea adevărului, să susțină sus și tare că nimic din acest adevăr nu li se arată, când întunericul chiar în care se află și pe care-l pun pe seama Bisericii nu face decât să întărească una din cele două afirmații, susținute de ea, fără să vatăme pe cealaltă, și care, departe de a o ruina, îi confirmă doctrina[3]?

---

[1] Cf. § 91: Cuplurile filosofice și justificarea lor.

[2] FÉNELON, *Œuvres*, ed. Lebel, t. XXI: *Dialogues sur l'éloquence*, p. 65.

[3] PASCAL, *Cugetări*, p. 911 (194 ed. Brunschvicg). (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 232.)

A te a afla în obscuritate nu poate decât să întărească adeziunea la doctrina Bisericii, întrucât ea își face loc în această stare și o prevede în mod expres.

Argumentarea negativă, tinzând să arate de ce nu a reacționat auditoriul așa cum ar fi trebuit la evenimente sau la discursuri, va ajunge adesea să creeze, pentru a le combate, argumente explicite sau implicite, care se presupune că ar fi avut influență asupra acestui auditoriu[1]. Vom arăta uneori că auditorul se supune unor rațiuni pe care nu le cunoaște el însuși, sau pe care nu ar îndrăzni să le dezvăluie. Aceasta dă amplorii argumentării un nou aspect: nu ne mulțumim să combatem imaginația, pasiunile, ca atare; dezvoltăm argumentele care au putut seduce, pe care le facem responsabile de atitudinea luată. Problema constă în acest caz în a ști care sunt argumentele care trebuie puse în lumină, pe care auditoriul le va recunoaște drept ale sale și care totuși, odată decelate, vor fi cu ușurință combătute.

Foarte adesea, în fine, o consecință depinde de un anumit număr de condiții, pe care putem să le examinăm succesiv cu scopul de a decide dacă, da sau nu, ele erau prezente. În logică, dovada falsității unei singure premise le scutește pe celelalte de examinare; dar în argumentare, această dovadă nu este niciodată constrângătoare iar examinarea critică a celorlalte condiții este rar superfluă. Numai atunci când dispunem de un argument care pare greu de respins reușim să-l punem pe acesta în valoare, să concentrăm argumentarea.

Un exemplu deosebit de critică succesivă este, la tribunal, dubla apărare de drept și de fapt[2]. I-am putea apropia multe argumentări din alte domenii. Când Berkeley îl pune pe Philonous să spună:

> Inovațiile în materie de guvernare și de religie sunt periculoase și trebuie descurajate, mărturisesc sincer. Dar există oare un motiv analog pentru a le descuraja în filozofie?

și mai departe:

---

[1] Cf. J. WISDOM, *Gods*, în A. FLEW, *Essays on Logic and Language*, pp. 199-200.

[2] Cf. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea IV, cap. V, § 13, p. 400.

> Dar nu este rolul meu să pledez pentru noutăți și pentru paradoxuri... Împotriva acestor inovații și a celorlalte analoge încerc eu să apăr simțul comun[1],

ce este aceasta, dacă nu o dublă apărare, una bazându-se pe regulă, cealaltă pe aplicarea ei (fapt)?

Cele două argumente nu sunt numai argumente de rezervă pentru auditorii recalcitrante: ele interacționează în sensul că fiecare va fi mai ușor de acceptat, pentru că oratorul, nefiind în necesitatea absolută de a se servi de ele, se presupune că le acordă o reală valoare.

Diversitatea auditoriilor este suficientă totuși pentru a justifica acumularea unor argumente, independent de orice interacțiune între ele; și aceasta chiar dacă ne adresăm unui singur auditor[2].

> Dacă nu am avea de-a face decât cu un judecător, nu ar fi nevoie decât de un fel de argument. Diversitatea Spiritelor cere dovezi de mai multe feluri. *Îl iau mai întâi pe Adversarul meu de gât*, spune un Orator din Plinius (Regulus, Plinius. Ep. 20). *Iar eu*, spune Plinius, *care nu știu unde se află acest gât, îl lovesc peste tot ca să-l găsesc*[3].

Toate acestea explică suficient faptul că întâlnim în discursuri argumente care par incompatibile și nu sunt totuși așa, pentru că ele se aplică unor situații diferite sau unor auditorii diferite. Nogaro, în critica teoriei cantitative a monedei, nu ezită să scrie, în două fraze succesive, că teoreticienii deductivi preferă să ignore faptele care ar infirma teoriile lor și

> se întâmplă foarte de rar ca ei să nu găsească chiar în teoria lor argumentele necesare pentru a îndepărta contradicția pe care ar pretinde faptele că le-o aduc[4].

---

[1] BERKELEY, *Œuvres choisies*, t. II: *Cele trei dialoguri dintre Hylas și Philonous*, al 3-lea dialog, pp. 171, 173.

[2] Cf. §4: Auditoriul în calitate de construcție a oratorului.

[3] GILBERT, *Jugements des savants sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique*, III, p. 147. Cf. PLINIU CEL TÂNĂR, *Scrisori*, t. I, cartea I, 20, §§ 14-16.

[4] B. NOGARO, *La valeur logique des théories économiques*, p. 37.

În discursul său despre predicarea evanghelică, Bossuet ne prezintă Evanghelia, în același timp, ca un ordin și ca un sfat:

> Predicatorii Evangheliei fac să apară legea lui Dumnezeu în amvoane în aceste două auguste calități: în calitate de poruncă, ca fiind necesară și indispensabilă; și în calitate de sfat, ca fiind utilă și avantajoasă[1].

Comicul argumentării și-a însușit de altfel efectele ciudate pe care le poate produce acumularea unor rațiuni diverse:

> Nu vă certați cu o persoană furioasă, ci răspundeți-i cu amabilitate. Chiar Sfânta Scriptură o impune și, în plus, amabilitatea o înfurie mai mult decât orice altceva[2].

Diversele argumente pot părea, nu incompatibile, ci pur și simplu superflue, pentru că faptul de a-l admite pe unul dintre ele le-ar face pe celelalte inutile. Iată cele două argumente succesive folosie de W. Churchill cu ocazia unei dezbateri parlamentare din 1939, privind bugetul militar al Marii Britanii:

> Partidele sau oamenii politici trebuie să accepte mai degrabă să fie răsturnați decât să pună viața națiunii în pericol. Pe lângă aceasta, nu există exemplu în istoria noastră ca un guvern să-și fi văzut refuzate de Parlament și de opinia publică măsurile de apărare necesare[3].

Acest caracter superfluu va fi totodată mai clar și mai puțin surprinzător când argumentele nu fac decât să se repete. Într-adevăr, amploarea argumentării poate rezulta nu din folosirea unor argumente diferite care se susțin, se completează, se adresează unor auditorii diferite, ci din simpla reproducere, mai mult sau mai puțin fidelă, a acelorași argumente. Această insistență are ca scop pe acela de a da argumentelor prezența. Regăsim aici unele figuri precum *repetiția* și *amplificarea*[4].

În afara faptului că redundanța este pe deplin justificată în argumentare, trebuie să subliniem că ea nu este percepută în general decât dacă se analizează argumentele într-un anumit mod; căci dis-

---

[1] BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la prédication évangélique*, p. 53.

[2] FUN FARE, *Reader's Digest*, 1949, p. 64.

[3] Winston CHURCHILL, *Memoirs of the Second World War*, t. I, vol. I, p. 112.

[4] Cf. § 42: Figurile alegerii, ale prezenței și ale comuniunii.

tincția dintre argumente nu este un dat. Ea poate fi fixată, în anumite cazuri, de tradiție, precum apărarea în fapt și în drept. Ea poate rezulta de asemenea din prezentarea discursului. Astfel, divizarea, în sensul anunțării argumentelor, accentuând planurile argumentării, va sublinia faptul că există cumul de argumente. Dimpotrivă, acest cumul este mult mai puțin marcat atunci când oratorul nu izolează deloc aceste rațiuni unele de altele. Ele vor tinde uneori să se confunde într-o argumentare unică, *a fortiori*, ca în pasajul următor:

> Veți judeca dacă, într-un astfel de moment, este bine ca noi, în calitate de oameni de stat, să ne facem publică propria slăbiciune și incapacitatea de a continua lupta și să declarăm că suntem pregătiți să negociem imediat, fără a ști măcar cine trebuie să primească declarația[1].

Toți factorii care lungesc la infinit o argumentare sunt totuși ținuți în șah, atât oral, cât și în scris, de anumite considerații sociale și psihologice: anumite limite, temporale sau spațiale, sunt impuse de reguli de procedură foarte stricte uneori[2], sau de bună-cuviință, și mai ales de atenția pe care auditoriul poate și vrea să o acorde oratorului.

Amploarea discursului depinde, de asemenea, de numărul oratorilor care participă la dezbatere, de o eventuală repartizare a rolurilor lor, de ocazia pe care o va avea fiecare de a relua argumentarea, fie pentru a furniza noi argumente, fie pentru a repeta sau a dezvolta argumentele deja enunțate.

Ea va depinde de genul de discurs și de funcțiile pe care le atribuim auditoriului: îl considerăm ca parte a unui auditoriu universal și renunțăm la toate argumentele care ar fi fără acțiune asupra lui? Vrem să persuadăm membrii unui auditoriu particular și ne bazăm pe particularități? Vom prezenta toate argumentele pe care le considerăm relevante în dezbatere, pentru că pot avea o oarecare influență asupra rezultatului acesteia, sau ne propunem să desfășurăm numai ceea ce ar fi favorabil unui punct de vedere dat, criticând ceea ce i s-ar putea opune? După cum este vorba de deliberare intimă sau publică, de

---

[1] W. PITT, *Orations on the French War*, p. 107 (29-10-1795).

[2] Cf. Canonicul ROME, La vitesse de parole des orateurs attiques, *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, seria a 5-a, 1952, 12.

pledoarie sau de discurs epidictic, amploarea argumentării se va situa într-un cadru diferit.

Înțelegem că, în fața mulțimii de factori de luat în considerare, Prodicus, nedând câștig de cauză nici partizanilor discursului lung, nici celor ai discursului scurt, a proclamat că singura regulă valabilă este ca discursul să fie conform unei juste măsuri[1]. Justa măsură este de recomandat pentru a nu exceda auditoriul, dar și pentru că uzajul unor anumite argumente, izolate sau în conjuncție cu altele, nu este lipsit de inconveniente. Este chiar posibil ca justa măsură să constea în a tăcea.

§ 101. Pericolele amplorii

Pentru a aprecia bine pericolele amplorii, ar fi cazul să avem în vedere, pe de o parte, argumentarea care furnizează rațiuni de a crede în ceea ce se admite deja, și, pe de altă parte, pe aceea care tinde să ne solicite adeziunea; în alți termeni, să o distingem pe cea care se referă la o teză cu rol de concluzie.

În privința primului caz, să ne amintim că orice argumentare este indicele unei îndoieli, căci ea presupune că este cazul să se precizeze sau să se întărească acordul asupra unei opinii anume, care nu ar fi destul de clară sau nu s-ar impune cu o forță suficientă. Îndoiala provocată de însuși faptul de a argumenta în favoarea unei teze va fi cu atât mai mare, cu cât argumentele utilizate vor părea mai slabe, căci teza va părea că depinde de aceste argumente. Pericolul rezidă deci totodată în simpla asociere de probe și în calitatea acestora. Astfel, exceptând cazul în care este vorba despre o tehnică științifică sau profesională recunoscută, indicarea sursei unei informații lasă să planeze asupra acesteia din urmă o anumită îndoială, fie pentru că acest lucru implică faptul că oratorul nu-și asumă responsabilitatea ei, fie pur și simplu pentru că aceasta trezește spiritul critic.

Dimpotrivă, prezentând o știre drept un fapt, nici mai mult nici mai puțin, lăsăm să se creadă că nu poate exista nici o îndoială în legătură cu el, că nu se consideră măcar că trebuie justificat acest lucru; pe de altă parte, indicarea sursei va fi cu atât mai periculoasă, cu cât

[1] PLATON, *Phaidros*, 267 *b*.

aceasta se va bucura de mai puțin prestigiu. De asemenea, celui care crede că dispune de o autoritate indiscutabilă îi repugnă să-şi motiveze deciziile. A pretinde că tot ceea ce face Dumnezeu este bine înseamnă că avem o mai mare încredere în perfecțiunea divină, decât dacă furnizăm dovezi ale bunătății sale. Aşa cum o dovadă constrângătoare face inutilă orice dovadă ulterioară, un adevăr evident face inutilă orice dovadă în general.

Napoleon se temea ca lungile preambuluri la legi să nu dăuneze autorității lor. Bentham remarcase deja că invocarea unui motiv poate duce la o respingere a unei propuneri şi că adversarii unei moțiuni vor avea răgazul de a o torpila, adăugând textului ei o motivare inacceptabilă. El descrie pe larg cum un proiect care invoca impozitul pe săpun a fost înlăturat din cauza unor considerente făcute anume pentru a displăcea şi arată efectul pe care l-ar avea o anumită motivație asupra unui proiect care aboleşte legile penale referitoare la blasfemie:

> „Considerând că nu există Dumnezeu, toate legile penale referitoare la natura divinității sunt abolite". Chiar dacă toți membrii adunării ar fi în unanimitate pentru abolirea acestor legi penale, nu s-ar găsi probabil nici unul care să nu fie revoltat de această declarație de ateism şi le-ar plăcea mai mult să respingă măsura în totalitate, decât să o aibă cu acest preț[1].

Când argumentarea se dovedeşte indispensabilă pentru că, problema fiind supusă controversei, nici una dintre tezele prezente nu se bucură de un acord suficient, am putea crede că orice argument a cărui valoare nu este nulă ar fi lansat în dezbatere cu folos. Totuşi nu este deloc aşa: există, nimeni nu ignoră acest lucru, pericolul de a uza de anumite argumente, şi aceasta, esențialmente, din cauza interacțiunii dintre toate argumentele în cauză.

Cele care sunt utilizate contribuie la ideea pe care ne-o facem despre orator şi, prin intermediul acestei idei, pot afecta ansamblul discursului. Un argument slab, uşor de refutat, dăunează, dacă este avansat, prestigiului celui care se angajează prin aceasta la a-l apăra împotriva eventualelor obiecțiuni.

Pe de altă parte, orice argument, prin prezența sa, atrage atenția auditoriului asupra anumitor fapte, îl introduce cu forța în anumite

[1] BENTHAM, *Opere*, t. I: *Tactica adunărilor politice deliberante*, pp. 378-379.

domenii la care el nu se gândise probabil înainte şi, pe această cale, suscită obiecții împotriva a ceea ce era probabil deja dobândit de orator:

> A vorbi unui individ despre un lucru, fie de bine, fie de rău, îl poate predispune, dacă nu este deja predispus, să se ocupe de acest lucru sau îi poate spori această dispoziție, dacă deja o are[1].

Acelaşi mecanism al prezenței intervine când se reia, pentru a o respinge, o afirmație a adversarului: majoritatea oratorilor preferă, din acest motiv, să treacă sub tăcere o obiecție căreia nu i-ar putea opune decât o slabă refutare. În cursul unor experiențe asupra schimbării de atitudini provocate de discurs, oral sau scris, s-a constatat că opinia auditorilor era uneori cu totul modificată de către acesta, dar într-un sens opus celui dorit[2]. Şi asta se întâmplă, fără îndoială, tocmai pentru că discursul introdusese în câmpul atenției elemente de care auditorii se dezinteresaseră complet până atunci. Mai mult, fiecare argument invită la o apreciere a forței sale, iar aceste încercări repetate de respingere mentală, oricât de puțin ar reuşi câteodată, pot degenera într-un negativism sistematic căruia nu trebuie să-i subapreciem influența, chiar în deliberarea intimă.

În sfârşit, noile argumente introduse într-o dezbatere pot părea incompatibile, fie cu aserțiunile oratorului, ceea ce îl face ridicol sau ne face să ne îndoim de sinceritatea lui, fie cu teze deja admise de către auditoriu, ceea ce îl pune pe acesta în situația penibilă de a trebui, dacă acordă vreun credit acestor noi argumente, să regleze el însuşi aceste incompatibilități.

Acest inconvenient apare, de asemenea, în cazul în care argumentele nu sunt emise decât ca ipoteză. Astfel, la prima vedere, nimic nu se opune ideii de a prezenta o multitudine de ipoteze pentru a explica un eveniment, chiar dacă ele sunt incompatibile, căci se pare că acumularea lor nu are alt efect decât acela de a face evenimentul mai

---

[1] V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, II, § 1749, pp. 1089-1090.

[2] Cf. Ch. BIRD, *Social Psychology*, pp. 215 şi urm. (experiențe de F. H. KNOWER, Experimental studies of changes in attitudes, *J. of sc. Psych.*, 1935, 6, pp. 315-347; *J. of abnormal and soc. Psych.*, 1936, 30, pp. 522-532; *J. applied Psych.*, 1936, 20 pp. 114-127). Cf. şi C. I. HOVLAND, A. A. LUMSDAINE şi F. D. SHEFFIELD, *Experiments on Mass Communication*, pp. 46-50, 215-216.

veridic. Şi totuşi, îl vom descalifica adesea pe adversar sugerând că noile ipoteze sunt dovada faptului că el nu acorda mare încredere argumentelor sale anterioare. Studentul Huber, susţinător al „iconolitelor" de la Würtzburg, îşi bate joc de unul dintre cenzorii lui care:

> Trece de la ipoteza unui capriciu al naturii la cea a vestigiilor păgâne şi de la aceasta din urmă la ideea unei imposturi[1].

Pericolul va fi cu atât mai mare, cu cât punctele la care se referă incompatibilitatea vor părea mai esenţiale. Ipoteze învecinate, dacă ne plasăm într-o perspectivă foarte generală, se pot confunda într-un argument unic. De unde ocazia unei noi argumentări bazate pe faptul de a şti dacă, da sau nu, unele argumente trebuie privite ca un singur argument, divers nuanţat.

Incompatibilitatea va fi mai ales evidentă dacă este vorba despre afirmaţii de fapt. Ridicolul care-l atinge în acest caz pe orator izbucneşte din nenumărate povestiri amuzante, ţinând de comicul argumentării, precum apărarea menajerei acuzate că nu vrea să restituie o oală: „Această oală, mai întâi că nu am văzut-o niciodată; şi apoi nu am împrumutat-o; pe de altă parte am restituit-o deja şi, în plus, era crăpată". Vedem aici, în mod clar, neajunsurile acumulării, căci luate două câte două, mai multe dintre aceste argumente nu ar fi ireconciliabile.

Auditorul va avea el oare în vedere incompatibilităţile în cadrul strict al unui subiect anume aflat în discuţie? Vor fi ele avute în vedere într-un cadru mai extins? Judecătorului îi revine, spre exemplu, să decidă dacă vreo poziţionare adoptată de un jurist, într-o lucrare doctrinală, va putea să-i fie lui imputată atunci când, acţionând ca avocat, desfăşoară argumente incompatibile cu ea.

Într-o aceeaşi lucrare, pericolul se extinde oare la uzajul unei noţiuni, sub mai multe aspecte? Lefebvre va utiliza referirea la „primitivi" când pentru a descalifica idealismul în care se găsesc urme de gândire primitivă, când pentru a descalifica teoriile lui Comte arătând că gândirea primitivă conţine elemente superioare celor ale gândirii ulteri-

---

[1] Mémoire de Huber în VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, p. 41.

oare[1]. Fiecare argument are calitățile sale. Cititorului îi revine să decidă dacă le va accepta, pe fiecare la locul său, dacă va modifica el însuşi incompatibilitatea sau dacă i-o va reproşa autorului.

Pericolul argumentelor superflue, şi mai ales incompatibile, determină adesea renunțarea la anumite argumente. Se renunță din cauza altor elemente ale discursului, dar şi din cauza opiniilor promovate de către auditoriu, fie de către auditoriul particular căruia ne adresăm, fie de către un auditoriu din care facem noi înşine parte. Apărătorii lui Rutilius ar fi renunțat - în detrimentul lui - la utilizarea unor argumente care nu conveneau stoicilor[2]. Atitudinea lui Socrate, refuzând să implore indulgența judecătorilor săi, este unul dintre cele mai celebre exemple de renunțare.

În general, cel care este preocupat de adeziunea auditoriului universal va renunța, chiar şi în fața unui auditoriu particular, la nişte argumente inadmisibile pentru acest auditoriu universal, aşa cum şi-l reprezintă el; el va considera aproape imoral să recurgă la o argumentare care, în propriii lui ochi, nu ar fi rațională.

Pe de altă parte, este adesea o lipsă de tact să înfrunți, sau pur şi simplu să şochezi, un auditoriu particular. Este preferabil să renunți, spre exemplu, să citezi întruna, în fața unui auditoriu creştin, aşa cum s-a făcut deja, pe Profeți, pe Iisus, pe Spinoza şi pe Marx, ca ilustrând tendința universalistă a poporului evreu. Cicero dădea o serie de sfaturi referitoare la ceea ce era bine de evitat: să faci elogii exagerate care suscită invidia, să te înfurii pe o persoană apreciată de judecători, să reproşezi cuiva defecte care se regăsesc la judecători, să ai aerul, când pledezi pentru altcineva, că pledezi pentru tine însuți[3].

Independent de orice incompatibilitate între ele sau cu opiniile auditoriului, o cohortă de argumente ne determină să credem că nu avem destulă încredere în niciunul dintre ele. În refutare, desfăşurarea unor argumente este adesea şi mai periculoasă: ea ne autorizează să

---

[1] H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique*, I: *Logique formelle, logique dialectique*, pp. 20, 40.

[2] CICERO, *De Oratore*, cartea I, § 230.

[3] *Ibid.*, cartea II, §§ 304-305.

credem că o simplă remarcă a adversarului era amplu justificată, întrucât nimic nu poate fi neglijat pentru a o combate[1].

Pe de altă parte, dat fiind faptul că oratorul este presupus a cunoaşte pericolele argumentelor slabe, capabile să dăuneze prestigiului său, utilizarea lor introduce o prezumţie gravă: înseamnă că el nu are altele mai bune la dispoziţia sa, ba chiar că nu există altele[2]. Astfel, enunţând argumente slabe, oratorul poate anihila, fără măcar să se gândească la aceasta, alte argumente mai puternice, care ar fi venit spontan în spiritul auditorului. Tăcerea va putea juca acelaşi rol ca argumentul slab, va putea lăsa să se creadă că nu există argumente utile. Argumentul inoportun şi tăcerea pot fi astfel cauze asemănătoare ale unei aceleiaşi înfrângeri. Să notăm, în legătură cu cele de mai sus, că, în toate acestea, auditorul presupune că oratorul cunoaşte tehnicile argumentative şi le utilizează cu bună ştiinţă. De fapt este normal, chiar în privinţa unei persoane care nu trece drept deosebit de abilă, să argumentăm făcând caz de aceste cunoştinţe: vom înţelege, spre exemplu, ca B să pretindă că A nu a avut de la început despre o controversă cutare interpretare a unui text care ar fi fost decisivă în favoarea sa, căci altfel A nu ar fi produs argumentele slabe pe care le-a invocat în favoarea tezei sale.

Periculos, de asemenea, va fi orice argument care permite o replică facilă: el se va întoarce în ultimă instanţă în avantajul celui care nu l-a introdus în dezbatere[3]. Sau, mai simplu, argumentul care poate genera la auditor o interpretare defavorabilă. Cutare broşură în favoarea unui nou vaccin, dacă insistă pe dificultatea descoperirii, pe iluziile şi pe eşecurile anterioare, va putea sugera ideea că, şi de această dată, încrederea nu şi-ar prea găsi locul.

Alte argumente sunt, cu siguranţă, utilizabile de către toate părţile, precum afirmaţia:

> Judecători, am fost scurt deoarece cauza mea este bună[4].

---

[1] Cf. A. Craig BAIRD, *Argumentation, Discussion and Debate*, pp. 330-331.

[2] Cf. DEMOSTENE, *Discursuri şi pledoarii politice: Despre ambasadă*, § 213.

[3] Cf. § 98: Aprecierea forţei argumentelor, factor de argumentare.

[4] CICERO, *De Inventione*, cartea I, XLVIII, § 90.

Pericolul unui astfel de argument nu constă atât în faptul că adversarul l-ar asuma – nu i-ar trece prin gând așa ceva –, ci în aceea de a fi calificat drept procedeu[1].

Printre problemele legate de pericolele amplorii, trebuie să-i dăm un loc special diversiunii, deplasare a discuției asupra unui alt obiect considerat irelevant[2]. Acesta ar fi un procedeu periculos și care preia toate inconvenientele argumentului slab, dacă ar exista încă acord asupra acestui aspect irelevant. Dar nu se întâmplă aproape niciodată astfel. Acuzația de diversiune și cea de sofism se aseamănă prin faptul că presupun o argumentare cu bună știință irelevantă sau amăgitoare. Or, acuzația nu se susține decât în măsura în care argumentarea se îndepărtează în mod apreciabil de ceea ce se obișnuiește în mod normal. Ar fi teoretic posibil, într-adevăr, să negăm orice valoare argumentativă reală unor anumite părți ale discursului, precum exordiul sau perorația și să le tratăm drept diversiune. Regula de justiție este cea care permite formarea unei opinii în această problemă.

Ceea ce calificăm drept diversiune constă adesea în a conduce discuția asupra unor chestiuni secundare, unde apărarea este ușoară, triumful facil. Un caz mai tipic constă în a introduce în dezbatere elemente și distincții care vor rămâne ulterior neutilizate: introduse probabil din precauție, aceste distincții sunt periculoase pentru că vom extrage cu ușurință din nefolosirea lor o mărturie implicită despre caracterul lor irelevant.

Când timpul de care dispunem este limitat, diversiunea poate să nu aibă alt scop decât acela de a ocoli punctele delicate. Studentul ignorant și abil practică bucuros aceeastă tehnică la examene. În controversă, o astfel de diversiune vizează să împiedice discuția, ea nu mai este decât un sabotaj al condițiilor prealabile ale acesteia. În ultimă instanță, vom avea acel *filibuster*, în care nu subzistă nici o dorință de a crea iluzii asupra efectului intervențiilor. Pericolul multor argumentări prea extinse ar fi acela de a trimite cu gândul la *filibuster*.

---

[1] Cf. § 96: Retorica în calitate de procedeu.

[2] Cf. ARISTOTEL, *Topica*, cartea II, cap. 5, 112 *a*; SCHOPENHAUER, *Parerga și Paralipomena*, II, *Despre logică și dialectică*, § 26, p. 30; *Dialectica eristică*, p. 69 (Stratagema a XVIII-a); p. 82 (Stratagema a XXIX-a).

Diversiunea se pretează la caricatură. Un mare număr de anecdote țin de comicul diversiunii:

> Soțul care se întoarce în zori este primit de soția lui, care agită o crosă de golf. „Cum, o întreabă el, vrei să joci golf la ora asta?"

Remarca nu este deloc fără legătură cu situația, dar ea rezultă dintr-o reinterpretare a acesteia: ea transpune discuția pe un nou teren, îi dă celui care o utilizează un anumit prestigiu, ajută la a câștiga timp, pe scurt, îndeplinește, în mod comic, serviciile cerute în mod obișnuit diversiunii.

§ 102. Paliativele la pericolele amplorii

Pentru a atenua pericolele pe care tocmai le-am semnalat, putem utiliza toate procedeele destinate să evite sau să facă mai dificilă refutarea.

Este oare vorba despre a proteja persoana oratorului contra efectelor rele pe care le vor produce anumite argumente? Se va declara că au fost sugerate, ba chiar impuse oratorului. Așa se face că Demostene arată că circumstanțele sau atitudinea adversarului îl obligă să-și facă propriul elogiu[1], să se îndepărteze de subiect[2] sau să utilizeze un gen de argumente care îi displac[3].

Când un orator își dă seama de faptul că ansamblul argumentelor care privesc o teză conține incompatibilități atât de mari, încât cel care ar expune succesiv aceste argumente ar fi acuzat de incoerență, el va opera în mod normal o alegere dintre ele. Dar, dacă nu vrea să ia o astfel de decizie, va uza de diverse mijloace pentru a asigura coerența: el va face ca argumentele să fie prezentate de mai multe personaje - ca în dialog, piesa de teatru, roman. Sau va prezenta chiar diversele opinii atribuindu-le unor autori diferiți: pseudonimele sub care a scris Kierkegaard reprezintă cea mai mare disociere la care ar putea conduce dorința de a face loc tuturor alternativelor, de a nu sacrifica nimic din argumentele incompatibile[4].

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri: pentru coroană*, § 3.

[2] *Ibid.*, § 9.

[3] *Ibid.*, § 123.

[4] Cf. P. L. HOLMER, Kierkegaard and ethical theory, *Ethics*, aprilie 1953, p. 159.

În general, pentru a evita relele efecte ale unor argumente incompatibile, oratorul va trebui să introducă o argumentare complementară, care va sublinia incompatibilitatea aparentă dintre diversele argumente enunțate sau dintre acestea și credințele auditoriului și care se va strădui să prevină inconvenientele lor. El va explica schimbările de punct de vedere, va prezenta ipotezele ca fiind succesive, va delimita aria de aplicare a normelor astfel încât ele să nu se excludă.

Pentru a evita pericolul unui argument slab, vom spune că acesta nu a fost introdus decât în mod subsidiar. Dacă ne temem ca interlocutorul să nu subestimeze un argument care nu este lipsit de forță, îl vom putea transforma în miza dezbaterii, obligând astfel adversarii să-l ia în serios; întâlnim aici tehnica ce constă în a ne sublinia dinainte acordul cu privire la anumite probe[1].

În sfârșit, pentru a evita inconvenientele diversiunii, pentru a ne înarma împotriva acuzației de a o practica, vom insista asupra caracterului relevant a tot ceea ce avansăm.

Pentru a evita să fim nevoiți să folosim anumite argumente, vom face în așa fel încât partea adversă să nu ocazioneze acest lucru; dacă una dintre părți renunță la audierea unor anumiți martori, ea poate spera că cealaltă parte va face la fel.

Totuși, paliativul specific, dacă ne temem de utilizarea unor anumite argumente, va fi de a le lăsa subînțelese[2]. Există argumente de care este deplasat, periculos, ba chiar interzis să uzăm într-un mod prea explicit. Nu ne putem referi la ele decât prin insinuare, aluzie sau amenințând că le utilizăm. Amenințarea poate face, de altfel, ea însăși parte din aceste argumente interzise.

Această semi-renunțare la anumite argumente face loc unor figuri de renunțare care nu exprimă numai moderația oratorului[3]. *Reticența* permite evocarea unei idei, lăsând totodată auditorului să facă dezvoltarea: această dezvoltare va putea fi sugerată prin anumite forme de exprimare, precum ritmul, aliterația. *Preteriția* este sacrificarea imagina-

---

[1] Cf. § 27: Acorduri proprii fiecărei discuții.

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. II, § 73, p. 44.

[3] Cf. § 98: Aprecierea forței argumentelor, factor de argumentare.

ră a unui argument. Acesta din urmă este schițat anunțând totodată că se renunță la el. Iată, în acest sens, un exemplu banal luat din *Retorica pentru Herennius*:

> Despre copilăria ta, când te-ai prostituat cu toți, voi vorbi când voi crede că a venit momentul. Dar tac dinadins[1].

Sacrificiul răspunde convenienței; el lasă să se creadă și că celelalte argumente sunt suficient de puternice pentru a ne putea lipsi de acesta. Putem lega de preteriție acest pasaj în care lui Demostene pare a-i repugna să-și facă propriul elogiu:

> Filip ne punea pe toți la încercare. Cum? Trimițând ceva fiecăruia personal, oferindu-ne bani și, fiți atenți, atenieni, foarte mulți bani. Cum nu avea succes pe lângă cineva (nu-mi revine mie să mă numesc, dar faptele și actele însele vor desemna omul), el credea că toți, în comun, am accepta banii oferiți; astfel, cei care s-ar fi vândut personal ar fi la adăpost, dacă noi toți am participa, măcar cu o mică parte, la profitul comun[2].

Este oare vorba despre o figură argumentativă? Unii ar ezita să o spună, atât de normală pare inserția în text; ne aflăm, în orice caz, în prezența unui paliativ.

Uneori, semi-renunțarea este exprimată într-un fel și mai indirect: o tăcere semnificativă, ba chiar folosirea ostentativă a unor argumente slabe, irelevante, pentru a marca faptul că există și altele.

Toate renunțările, semi-renunțări, pot fi considerate concesii. Totuși, rolul principal al concesiei nu privește atât amploarea argumentării, cât întinderea pretențiilor și dinamismul acordurilor.

Concesia se opune mai ales pericolelor lipsei de măsură; ea exprimă faptul că este rezervată o primire favorabilă unor argumente reale sau prezumate ale adversarului. Restrângând pretențiile, abandonând anumite teze, renunțând la anumite argumente, oratorul își poate face poziția mai puternică, mai ușor de apărat, poate dovedi în cadrul dezbaterii în același timp fair-play și obiectivitate. Văzute sub acest unghi, efectele concesiei trebuie apropiate de cele pe care le obținem

---

[1] *Retorica pentru Herennius*, cartea IV, § 37.

[2] DEMOSTENE, *Discursuri*: *Asupra ambasadei necredincioase*, § 167.

neeliminând în mod sistematic dintr-un expozeu toate circumstanțele defavorabile[1]. Concesia va fi totuși dezastruoasă dacă introduce o breșă într-un ansamblu în care toate elementele sunt presupuse solidare. Dimpotrivă, ea nu va avea decât efecte bune dacă se bazează pe elemente secundare. De aceea, departe de a ne irita din cauza întrebărilor irelevante, trebuie să vedem în ele o ocazie favorabilă de a face concesii:

> (...) căci întrebătorii, de cele mai multe ori, se află în mare încurcătură, dacă li s-au acceptat atâtea lucruri și totuși nu-și ating ținta[2].

Concesia dă uneori naștere unei figuri, *epitropa*, prin care, spune Vico,

> admitem adversarului chiar și lucruri injuste, false, inepte sau îndoielnice chiar, din exces de drept[3] (...)

Adesea, unul dintre interlocutori pare că îl somează pe celălalt, fie să recunoască temeiul unei poziții (recunoașteți că am dreptate în acest punct), fie să recunoască faptul că este partizanul unor anumite idei („recunoaște că ești reacționar", va spune liberalul interlocutorului său conservator). În primul caz doar, încercăm să sesizăm un acord care va putea servi direct bunului mers al discuției. În cel de-al doilea, încercăm să minimalizăm argumentele adversarului, diminuând în ele ceea ce este serios și efectul. În ultimul, insinuăm că, dacă el recunoaște că este reacționar, discuția va fi astfel facilitată: pe această poziție, mai conformă cu faptele, discuția va putea lua o turnură nouă. În toate cazurile, recunoașterea pe care o solicităm este considerată drept o concesie, care trebuie să-i aducă într-o oarecare măsură un beneficiu adversarului, fără de care nu am îndrăzni să o cerem[4].

De fiecare dată când îl urmăm pe interlocutor pe propriul lui teren, îi facem o concesie, dar aceasta poate fi plină de capcane.

Una dintre ele constă în a recunoaște că poziția adversarului nu poate fi infirmată; renunțăm să o combatem pe un anumit plan; dar vom

---

[1] Cf. BENTHAM, *Opere*, t. I: *Tratat despre sofismele politice*, p. 473.

[2] ARISTOTEL, *Topica*, cartea II, cap 5, 112 *a*,. (Ed. rom.: IRI, București, 1998, p. 345; *n.t.*)

[3] VICO, *Instituzioni oratorie*, p. 148.

[4] Cf. J. PAULHAN, *Entretien sur des faits divers*, pp. 135-138.

arăta în acelaşi timp mica importanţă a acestui plan. Aceasta este atitudinea bine cunoscută a neo-pozitiviştilor privitor la enunţurile metafizice.

O altă formă este de a admite ceva, pentru a supralicita imediat: recunoaştem că opinia care vi se atribuie ar fi eronată, negăm chiar că aţi exprimat-o, dar este pentru a formula una şi mai dezagreabilă.

> Eu, să-ţi imput ospitalitatea lui Alexandru? (...) nu sunt atât de nebun; afară doar de cazul când ar trebui să-i numim pe secerători şi pe cei care fac o treabă oarecare pentru bani, prieteni şi oaspeţi ai celor care îi plătesc[1].

Anecdota următoare, luată din Quintilian, ţine de comicul denegării:

> Domitia, soţia lui Passienus, se plânge că Junius Bassus, învinuind-o de avariţie, a zis că ea obişnuieşte să-şi vândă încălţămintea învechită; Bassus a răspuns: „Zău dacă am spus vreodată aşa ceva; dar am spus că obişnuieşti să-ţi cumperi încălţăminte veche"[2].

Negaţia, în general, joacă un rol apropiat de cel al concesiei: renunţăm la o afirmaţie pe care am fi putut-o susţine, sau pe care o susţin terţi, dar păstrând o urmă a acesteia ca mărturie a bogăţiei de informaţie şi de clarviziune a celui care a recunoscut nonvaloarea unei propoziţii.

Comicul critică acest aspect al negaţiei în acest pasaj din *Tristram Shandy*:

> Într-un cuvânt, opul meu e digresiv şi progresiv totdeodată. Asta, bunul meu domn, e cu totul altă poveste decât zilnica rotire a pământului în jurul osiei sale[3].

Din această semnificaţie argumentativă a negaţiei rezultă că dubla negaţie este rareori, în argumentare, echivalentul afirmaţiei: o formulă precum „eu sunt mulţumit de a nu fi fost obligat să nu fi fost de faţă"

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri: Pentru coroană*, § 51. (Ed. rom.: Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1969, vol. 2, p. 200; *n.t.*)

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VI, cap. III, § 74. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, p. 178; *n.t.*)

[3] Laurence STERNE, *Viaţa şi opiniunile lui Tristram Shandy*, cartea I, cap. XXII, p. 64. (Ed. rom.: Polirom, Iaşi, 2004, *Gentleman*, p. 78; *n.t.*)

indică raporturi complexe, sugerează rațiunile rațiunilor noastre. Dubla negație poate restabili într-o formă condensată o întreagă argumentare subiacentă.

Problemele pe care le pune amploarea, pericolele ei, paliativele lor depind de pretențiile celor care argumentează: ne mulțumim oare cu o atitudine pasivă, ne mulțumim să ne marcăm clar dezacordul, refuzând, sprijiniți de motive, să aderăm la opiniile interlocutorului, sau dimpotrivă, vrem să modificăm punctul de vedere al acestuia, să acționăm asupra credințelor sale? Prima atitudine permite utilizarea unor argumente care, în cea de-a doua, ar fi periculoase; ea permite să se marcheze toate punctele; cea de-a doua, cere menajamente, procedează prin abordări succesive, prudente. De aceea problemele amplorii ar trebui reluate și examinate în funcție de fiecare situație argumentativă.

§ 103. Ordine și persuasiune

Ordinea chestiunilor de tratat, ordinea argumentelor de dezvoltat, a preocupat, dintotdeauna, sub aparența noțiunilor de expunere, de dispunere sau de metodă, pe teoreticienii dialecticii și mai ales ai retoricii.

Nu trebuie să ne mirăm de acest lucru, căci în argumentare și nu în demonstrație se pun esențialmente aceste probleme.

Într-o demonstrație formală, se pleacă de la axiome pentru a ajunge la teoreme. Există deci o ordine. Dar importanța sa este limitată, pentru că variantele ei sunt strict echivalente. Puțin interesează, într-adevăr, ordinea în care sunt prezentate axiomele, puțin interesează succesiunea etapelor, cu condiția ca fiecare dintre ele să poată fi parcursă cu aplicarea regulilor de inferență adoptate.

Numai dacă se ține cont de adeziunea spiritelor, dacă se trece de la un punct de vedere formal la un punct de vedere psihologic, argumentativ, va căpăta importanță ordinea în demonstrație: când, în loc să considerăm axiomele drept arbitrare, suntem preocupați de caracterul lor evident sau acceptabil; când, în alegerea etapelor, suntem preocupați de mai marea sau mai mica inteligibilitate a vreunui ordin demonstrativ. Așa se face că Wertheimer a arătat, prin interesante experiențe, că înțelegerea unor anumite demonstrații matematice diferă în funcție

de felul în care se prezintă figura care le ilustrează. Variantele nu mai sunt atunci echivalente, în acest caz, pentru că ne-am îndepărtat de condițiile pur formale ale demonstrației pentru a analiza forța persuasivă a probelor[1].

Într-o argumentare, în orice caz, ordinea nu poate fi indiferentă: adeziunea depinde într-adevăr de auditoriu. Or, pe măsură ce se derulează argumentarea, situația acestuia se modifică, prin însuși faptul acestei argumentări, și aceasta oricare ar fi primirea făcută argumentelor. Condiționarea auditoriului, o știm, se poate realiza prin orice mijloace auxiliare: parfumuri, muzică, adunări de mase; dar ea se realizează, de asemenea, în manieră discursivă. Discursul nu-l lasă deloc pe auditor așa cum era la început; dar nici nu-i modifică credințele într-o manieră ineluctabilă, așa cum o fac verigile unei demonstrații. Căci, dacă ar fi așa, ordinea nu ar avea deloc întreaga sa greutate. Tocmai pentru că modificările auditoriului sunt în același timp efective și contingente, contează atât de mult ordinea adoptată.

Acest lucru este valabil atât pentru diversele încarnări ale auditoriului universal, cât și pentru auditoriile particulare. La prima vedere, ordinea nu contează pentru auditoriul universal. Dar auditoriul universal este, ca și celelalte, un auditoriu concret, care se modifică în timp, odată cu concepțiile pe care și le face oratorul despre el.

În deliberarea intimă, ordinea pare, de asemenea, să-și piardă orice importanță. Nu este adevărat, fără îndoială. Cel mult putem admite că reluarea, într-o ordine nouă, este aici mai ușoară. Ea poate chiar constitui noua argumentare pe care o vom opune celei dintâi pentru a le confrunta.

Dacă argumentarea este esențialmente adaptare la auditoriu[2], ordinea argumentelor unui discurs persuasiv ar trebui să țină cont de toți factorii susceptibili de a le favoriza primirea de către auditori. Trei puncte de vedere cel puțin pot fi adoptate în alegerea ordinii persuasive: cel al situației argumentative, adică al influenței pe care o vor avea etapele anterioare ale discuției asupra posibilităților argumenta-

[1] M. WERHEIMER, *Productive Thinking*, cap. I: „The area of the Parallelogram".
[2] Cf. § 4: Auditoriul în calitate de construcție a oratorului.

tive ale unui orator; cel al condiționării auditoriului, adică al modificărilor de atitudine generate de discurs; în fine, cel al reacțiilor pe care le suscită, în auditoriu, perceperea unei ordini din discurs.

Este vorba, în cele trei cazuri, despre efectele asupra auditoriului; ceea ce distinge aceste trei perspective este că, în prima, ne gândim mai ales la premisele pe care auditoriul este determinat progresiv să le admită; în cea de-a doua - care va face obiectul paragrafului nostru viitor - ne gândim mai ales la efectele succesive suferite de auditor; în cea de-a treia, în sfârşit - care va face obiectul ultimului nostru paragraf -, considerăm ordinea discursului ca materie de reflecție.

Într-o demonstrație, totul este dat, fie că este vorba despre un sistem ipotetico-deductiv, fie că axiomele sunt furnizate de intuiția rațională sau sensibilă. În argumentare, dimpotrivă, premisele sunt labile. În timpul argumentării, ele se pot îmbogăți; dar ele sunt, de altfel, tot precare, intensitatea cu care se aderă la ele se modifică. Ordinea argumentelor va fi deci dictată în mare parte de dorința de a degaja noi premise, de a da prezență unor anumite elemente şi de a obține anumite angajamente din partea interlocutorului[1].

Ordinea în care aceste angajamente se obțin nu este indiferentă. Se ştie că, în cursul unor interminabile şedințe de după război dintre reprezentanții Statelor Unite, ai Franței, ai Marii Britanii şi ai U.R.S.S., aceştia au discutat la nesfârşit despre stabilirea ordinii de zi a negocierilor lor. În mod normal, „a negocia", nu înseamnă a discuta şi a persuada; înseamnă a face concesii reciproce, iar ordinea problemelor nu ar fi trebuit să exercite atâta influență dacă, privind aceste probleme ca legate, s-ar fi negociat cu dorința de a reuşi. Dar lipsa de spirit de înțelegere făcea în aşa fel, încât condițiile erau mai degrabă cele ale unei discuții decât ale unei negocieri. De unde preeminența dată ordinii, căci orice poziționare constituia un angajament fără contrapartidă.

În discuția cu întrebări şi răspunsuri se manifestă cel mai clar acest rol al angajamentelor. Într-adevăr, modificarea situației, în cursul unei argumentări, este întotdeauna profundă, fie că este vorba despre discurs continuu, fie de controversă. Dar, în primul caz, numai oratorul

[1] Cf. § 27: Acorduri proprii fiecărei discuții.

enunță luări de poziție; în cel de-al doilea, ne îndreptăm către o concluzie bazându-ne pe puncte de sprijin succesive care rezultă din angajamente explicite ale auditorului.

Faptul de a putea întreba, de a alege după plac întrebările și ordinea în care ele sunt puse, este un avantaj incontestabil pentru cel care argumentează. De utilizarea abilă a acestui privilegiu depinde eficacitatea metodei socratice.

Întrebările tind adesea să ne determine să facem o alegere între mai multe posibilități; ele nu dau în acest caz decât o informație în legătură cu opiniile interlocutorului, dar răspunsul este tot un angajament și adesea o adeziune la ceea ce pretinde oratorul. Or, nu trebuie să ascundem că, în ultimă instanță, discuția vizează în general să modifice o opinie, că ea presupune deci un dezacord fundamental între părți. De aceea, ordinea adoptată pentru întrebări va avea adesea drept scop pe acela de a masca oricât de mult timp posibil raportul dintre aceste acorduri parțiale și dezacordul fundamental: întrebări prezentate fără o ordine aparentă[1], întrebări cărora nu li se percepe importanța[2], ba chiar întrebări inutile[3].

În cursul celor mai multe discuții, cei doi interlocutori se bucură de privilegiul de a întreba și de a alege în parte ordinea argumentelor lor. Ei se bucură, de asemenea, de posibilitatea de a da anumitor elemente prezență.

În această privință, un studiu recent[4] a arătat că, dacă discuția dirijată permite, într-o problemă concretă – era vorba despre organizarea muncii –, să se ajungă la o soluție pe care grupul o consideră satisfăcătoare, dar la care, fără această dirijare, el nu ar fi ajuns, este mai ales datorită ordinii puse în dezbatere de cineva care știe către ce concluzie ar fi de dorit să se meargă. Căci ordinea este, de asemenea, una dintre condițiile care determină amploarea; este selectarea a ceea ce

---

[1] Cf. ARISTOTEL, *Topica*, cartea VIII, cap. 1, 156 *a*; *Refutări sofistice*, cap. 15, 174 *a*; SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p. 59 (Stratagema a IX-a).

[2] *Ibid.*, p. 57 (Stratagema a VII-a).

[3] ARISTOTEL, *Topica*, cartea VIII, cap. 1, 157 *a*; cf. § 101: Pericolele amplorii.

[4] Norman R. F. MAIER, The quality of group decisions as influenced by the discussion leader, *Human relations*, vol. III, 2, 1950, pp. 162-163.

va fi luat în considerare de către participanți. Nu avem grijă numai ca reflecția individuală să nu se rătăcească pe piste greșite, ci și - și acest ultim punct este cel mai interesant - ca unele cărări utile să nu fie prematur abandonate, adică să le dăm unor anumite premise o prezență suficientă pentru ca ele să servească reflecției drept punct de plecare.

Această preocupare de a orienta gândirea în direcții propice înainte de a merge mai departe este, fără îndoială, baza unor anumite figuri, precum *subiecțiunea (sustentatio)*[1]. Întrebăm, răspundem noi înșine imediat, dar acest răspuns nu este decât o ipoteză care, cel mai adesea, va fi respinsă de autorul ei.

Anumite argumente nu pot fi înțelese, admise, decât dacă mai cunoaștem și altele. Ordinea este în acest caz impusă. Uneori chiar putem spune că argumentul este constituit de această ordine, precum argumentul direcției, al gradării, al amplificării. Nu tot asfel se întâmplă oare cu orice argument? Nu există aproape niciodată modificare de ordine care să nu fie, în același timp, modificare de argument sau, mai bine, crearea unui argument nou. Chiar într-o demonstrație formală, în care variantele de ordine sunt echivalente, etapele nu sunt doar modificate în înșiruirea lor dar, în același timp, operațiile efectuate pot fi altele. În argumentare, modificarea ordinii nu este aproape niciodată o simplă permutare. Aceasta se aplică chiar și la ceea ce am putea considera drept elemente ale argumentării. Întrucât este vorba, în general, într-o argumentare despre a ne asigura de premise ferme, putem admite că expunerea unor fapte, adică a ceea ce se bucură de cel mai larg acord, va fi plasat favorabil la începutul unui discurs. Majoritatea memoriilor științifice, a expunerilor politice, juridice procedează în acest fel. Dar nu trebuie să uităm că faptele, dacă joacă un rol important ca element de acord, nu sunt adesea admise decât pentru că interpretarea lor rămâne deschisă. Așa cum remarcă foarte bine Quintilian:

> „Omorul a fost comis de tine, căci ai avut îmbrăcămintea plină de sânge". Argumentul apasă mai puțin greu, când acuzatul recunoaște,

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. II, § 23, p. 27.

decât atunci când, dacă neagă, e dovedit mincinos. Căci dacă recunoaşte, îmbrăcămintea a putut fi plină de sânge şi din alte cauze[1].

Aceleaşi fapte, precedate de interpretarea lor, nu s-ar bucura fără îndoială de adeziunea unanimă şi ar suscita disocieri între aparenţă şi realitate. Înseamnă să se spună că locul dat elementelor modifică semnificaţia lor.

Argumentele pot fi totuşi privite, într-o oarecare măsură, ca enunţuri distincte care interacţionează, desigur, dar care pot fi dispuse cu o mare marjă de libertate. Astfel, elogiul unui personaj poate, după caz, preceda sau urma afirmaţia că este propus ca model. De asemenea, argumentele convergente pot fi grupate sau împrăştiate, fără ca această împrăştiere să excludă efectul de convergenţă. Soluţia aleasă nu va permite totuşi niciodată să apară repercusiuni asupra argumentării. Gruparea argumentelor, în special, va accentua efectul de convergenţă, în timp ce împrăştierea îl va atenua. De aceea, într-o acuzaţie, persoana acuzatului va putea constitui în mod util un centru către care converg strâns toate săgeţile, în timp ce, în apărare, se va face în aşa fel încât ansamblul argumentelor care sunt respinse să apară ca un mozaic de piese detaşate a căror legătură este cât se poate de imperceptibilă[2]. La fel se vor grupa în mod util exemplele pentru a favoriza generalizarea; şi tot aşa se vor grupa în mod util argumentele adversarului între care se doreşte să se arate o incompatibilitate. În general, într-o discuţie, raţiunile care fac să se adopte o ordine de către una din părţi ar trebui să tindă să determine adoptarea unei ordini diferite de către partea adversă. Dar alte consideraţii ne vor deturna adesea de la o astfel de perturbare[3].

§ 104. Ordinea discursului şi condiţionarea auditoriului

Se poate reduce o expunere demonstrativă, precum cele din tratate de geometrie, la enunţul tezei urmat de demonstrarea ei. Un discurs argumentativ va fi aproape întotdeauna mai complex. S-a recu-

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. XII, § 3. (Ed. rom.: Minerva, Bucureşti, 1974, pp. 85-86; *n.t.*)

[2] *Ibid.*, vol. II, cartea V, cap. XIII, § 15 (ed. rom., p. 96; *n.t.*).

[3] Cf. § 105: Ordine şi metodă.

noscut acest lucru dintotdeauna, iar Platon enumeră, cu o complezență destinată să le ridiculizeze, părțile discursului lăudate de sofiști[1]; Aristotel nu este deloc mai puțin sever[2]; majoritatea autorilor antici admit totuși că discursul judiciar comportă în mod normal, pe puțin, exordiul, narațiunea, proba, refutarea, concluzia, epilogul; în discursul deliberativ, cele două prime părți ar fi mai puțin utile[3].

Este de remarcat faptul că, printre părțile discursului, cea care, la prima vedere, va părea cea mai puțin utilă, exordiul, a reținut totuși atenția tuturor. Aristotel, Cicero, Quintilian tratează îndelung despre el[4]; autorul *Retoricii pentru Herennius* se laudă că ar fi fost primul care i-ar fi recunoscut anumite modalități[5]. Or, exordiul este partea discursului care vizează în modul cel mai specific să acționeze asupra dispozițiilor auditoriului. De aceea ne va reține atenția aici.

Scopul său va fi de a câștiga de partea sa auditoriul, de a-i capta bunăvoința, atenția, interesul[6]. El va furniza, de asemenea, anumite elemente din care se vor naște argumente spontane având discursul și oratorul ca obiect.

Aristotel îl compară cu prologul și cu preludiul[7], ceea ce pare a face din el o capodoperă, a cărei semnificație ar fi mai ales estetică[8]. Dar în multe cazuri el este indispensabil efectului persuasiv al discursului. El asigură condițiile prealabile argumentării[9]. Într-adevăr, în timp ce exordiul poate fi scurtat, și chiar suprimat cînd aceste condiții prealabile sunt complet asigurate, el devine indispensabil dacă trebuie să completăm aceste condiții pe cutare sau cutare chestiune, și mai ales în

---

[1] PLATON, *Phaidros*, 266 *d*-267 *a*.

[2] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, cap. XIII, §§ 3-5, 1414 *a*-1414 *b*

[3] R. VOLKMANN, *Rhetorik der Griechen und Römer*, p. 33.

[4] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, cap. XIV, 1414 *b*-1416 *a*; CICERO, *De Inventione*, cartea I, §§ 20 și urm.; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea IV, cap. I, § 5.

[5] *Retorica pentru Herennius*, cartea I, 16.

[6] CICERO, *De Oratore*, cartea II, § 323; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea IV, cap. I, § 5.

[7] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, cap. XIV, § 1, 1414 *b*.

[8] A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, pp. 359-360.

[9] Cf. I Parte: Cadrele argumentării.

ceea ce priveşte calitatea oratorului, raporturile sale cu auditoriul, obiectul sau oportunitatea discursului.

Oratorul va încerca, în exordiul său, să-şi facă cunoscută competenţa, imparţialitatea, onestitatea,

> Căci auditorii sunt atenţi mai ales la cei cinstiţi[1].

Dacă discursul pretinde a convinge auditoriul universal, exordiul nu va fi totuşi deloc exclus: oratorul îşi va arăta mai ales respectul pentru fapte, pentru obiectivitatea sa.

Simple remarci preliminare îi vor da uneori oratorului un prestigiu util. Dacă Robert Browning face ca apologia episcopului Blougram să înceapă cu câteva aluzii disprețuitoare la adresa decoraţiei arhitecturale a bisericii sale, pentru poet, este fără îndoială modul de a situa discursul şi personajele în spiritul cititorului său, dar este, de asemenea, – şi din acest dublu rol vine întreaga justificare a acestor câteva versuri – un fel de exordiu care conferă episcopului, în ochii interlocutorului său, avantajele unui om rafinat, cu gust delicat[2].

Oratorul se va strădui mai ales să pună în valoare calităţile de care ne-am putea îndoi şi a căror absenţă ar dăuna creditului său; cel care este acuzat în mod obişnuit de o prea mare abilitate va încerca să câştige încrederea publicului; cel care prin situaţia lui socială, prin interesele sale, prin antecedente este presupus arogant, străin sau ostil auditoriului său, va începe prin a dezminţi o astfel de bănuială, insistând asupra comuniunii sale cu auditoriul[3]. Aluzia la prietenia dintre două popoare, aluzia la un fapt de cultură comun, un citat bine ales vor fi de ajuns pentru a suscita încrederea, arătând că există între orator şi auditoriu o comuniune de valori.

Exordiul va fi întotdeauna adaptat la circumstanţele discursului, la orator şi la auditoriu, la afacerea tratată, la eventualii adversari.

Nimic nu ilustrează mai bine această exigenţă decât declaraţia preliminară „eu nu sunt un orator" şi alte precauţii mai mult sau mai

---

[1] ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, cap. XIV, § 7. (Ed. rom.: IRI, Bucureşti, 2004, p. 347; *n.t.*)

[2] R. BROWNING, *Poems, Bishop Blougram's Apology*, pp. 136-137.

[3] Cf. Dale CARNEGIE, *L'art de parler en public et de persuader dans les affaires*, pp. 228-230.

puțin echivalente. Recomandabilă adesea, ea este sever criticată de Dale Carnagie[1]. Adică, dacă permite evitarea acuzației de procedeu[2], evitarea ca o parte a forței unui argument să nu fie transferată asupra talentului oratorului[3], ea nu poate conveni celui care, fără o mare reputație și fără să fie obligat la aceasta, ia cuvântul sau ia în mână pana. În acest caz, dificultatea constă în a avea o audiență satisfăcătoare, iar exordiul care insistă asupra faptului că ești inabil sau incompetent nu contribuie deloc la aceasta. Caton își bătea joc de acel autor care începea cu a se scuza că scrie în greacă câtă vreme nimic nu-l obliga s-o facă[4].

În anumite circumstanțe, departe de a-și minimaliza abilitatea oratorică, oratorul poate chiar, dacă se bucură de o reputație satisfăcătoare, să se prevaleze de ea. Precum Isocrate, la începutul *Panegiricului Atenei*, iar aceasta pentru a arăta mai bine că, în perorație, oricare i-ar fi talentul, sarcina îl depășește[5].

Exordiul care se referă la auditoriu va viza să stimuleze amorul propriu al acestuia, făcând caz de capacitățile lui, de bunul său simț, de bunăvoința sa. Predicatorul care se adresează public lui Dumnezeu pentru a-i cere ca inimile oamenilor să se deschidă[6], recunoscând de altfel în acest fel că argumentarea sa nu va fi deloc o argumentare constrângătoare, dispune favorabil auditoriul prin chiar această invocație.

Exordiul care se referă la subiect va atrage atenția asupra interesului pe care acesta din urmă îl prezintă prin importanța sa, prin caracterul său extraordinar, paradoxal, prin faptul că este neglijat, neînțeles sau deformat[7]. Se va trata, de asemenea, despre oportunitatea discursului, arătând de ce este momentul de a vorbi, prin ce impun

---

[1] Dale CARNAGIE, *ibid.*, p. 207.

[2] Cf § 96: Retorica în calitate de procedeu.

[3] Cf. § 98: Aprecierea forței argumentelor, factor de argumentare.

[4] Citat de Aubrey GWYNN, *Roman education from Cicero to Quintilian*, p. 45, după POLYBE, XXXIX, 1 (ed. Büttner-Wobst).

[5] ISOCRATE, *Discursuri*: *Panegiricul Atenei*, §§ 13, 187.

[6] Cf. BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la prédication évangélique*, p. 50.

[7] Cf. Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Part I, cap IV: „Of Introductions", pp. 109 și urm.

circumstanțele să iei poziție. Exordiul va varia după cum acțiunea este „nobilă, confuză, paradoxală sau ruşinoasă"[1].

Exordiul este uneori inutil sau este înlocuit de alte tehnici: prezentarea oratorului de către un preşedinte de şedință nu are alt scop decât de a-l dispensa pe orator de a-şi face propriul elogiu[2]. Pe de altă parte, exordiul, atunci când este perceput ca procedeu destinat să atenueze insuficiența anumitor condiții prealabile, poate atrage asupra acestui defect atenția auditoriului. De aceea mulți oratori, făcând caz de corelația dintre amploarea exordiului şi lacunele pe care trebuie să le umple el, îşi vor centra întreg exordiul pe inutilitatea celui din urmă. Aceasta presupune, evident, că auditoriul este conştient de rațiunile care justifică în mod obişnuit exordiul. O dată în plus vedem aici că argumentarea presupune adesea la auditoriu cunoaşterea, cel puțin intuitivă, a regulilor ei.

Să adăugăm că, în momentul unei articulări importante a discursului, oratorul introduce uneori un nou exordiu, apropriat înadins. V. Goldschmidt a notat pe bună dreptate că, în dialogurile platoniciene:

> Aceste invocații solemne ale zeilor sunt cu totul altceva decât fiorituri literare sau dramatice şi, în multe cazuri, subliniază importanța filosofică a pasajelor[3].

După ce auditoriul a fost pregătit să asculte ceea ce constituie materia propriu-zisă a discursului, trebuie oare să începem prin a indica teza pe care o vom apăra sau, dimpotrivă, trebuie să tragem concluziile după ce ne-am dezvoltat raționamentele? În *Partitiones Oratoriae*, Cicero sfătuieşte să se procedeze diferit, în funcție de genul argumentării:

> Sunt însă două genuri de argumentare: unul dintre acestea se referă direct la înțelegere, altul se pleacă spre afecte. În mod direct, atunci când oratorul a pus în față ce voia să probeze şi a luat argumente din cele pe care se sprijinea; şi, după confirmarea acestora, s-a întors înapoi şi,

---

[1] Principa Rhetorices, în Appendice à Saint Augustin, *Patrol. latine*, t. XXXII, col. 1447 şi 1448; cf. CICERO, *De Inventione*, cartea I, § 20; *Retorica pentru Herennius*, cartea I, § 5.

[2] Cf. § 72: Discursul ca act al oratorului.

[3] V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, notă, p. 16.

contrar, selectează, mai întâi, cele ce vrea şi le confirmă; apoi, după ce sufletele s-au înflăcărat, introduce, la sfârşit, ceea ce trebuia pus la început[1].

Teza care nu cere o pregătire deosebită a auditoriului, pentru că nu conține nimic extraordinar sau şocant, ar trebui enunțată încă de la început[2]. Teza orientează discursul, dar ea este şi o poziționare, un angajament al oratorului. Enunțarea sa imediată are avantajul de a-i lumina pe auditori; este o ocupare a terenului. Dar o altă tactică constă, pentru orator, în a întârzia angajamentul şi a-şi formula teza în funcție de derularea discuției, astfel încât să țină cont de obiecțiuni şi să se prezinte cu o propunere care să aibă toate şansele să fie admisă[3]. Avantajul de a vorbi în primul sau în al doilea rând trebuie să fie analizat în funcție de considerațiile precedente. Ele sunt cele care, în parte, vor determina ordinea argumentelor din discurs.

În măsura în care această ordine poate fi fixată în mod liber de către orator, unul dintre factorii de care vom ține cont este forța argumentelor. Când aceasta este irezistibilă, putem restrânge argumentarea, putem fi mulțumiți de argumentul de care suntem siguri că va convinge. Dar nu se întâmplă decât foarte rar astfel[4]. Când dispunem, pentru a ne susține teza, de un anumit număr de argumente, cum trebuie să le aranjăm?

Trei feluri de ordine au fost luate în considerare: ordinea de forță descrescătoare, ordinea de forță crescătoare şi, în sfârşit, cea mai recomandată, ordinea homerică, sau nestoriană, numită astfel pentru că Nestor plasase în mijlocul trupelor sale pe cele mai puțin sigure[5]; conform acestei ordini, trebuie să începem şi să sfârşim prin argumentele cele mai puternice[6].

---

[1] CICERO, *Arta oratoriei*, § 46. (Ed. rom.: Editura Saeculum Vizual, Bucureşti, 2007, p. 53; *n.t.*)

[2] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Part I, cap. III, § 4, p. 87.

[3] Cf. T. KOTARBINSKI, *Traktat o dobrej robocie (Tratat despre a munci bine)*, cap. XIII.

[4] Cf. § 100: Amploarea argumentării.

[5] Cf. HOMER, *Iliada*, cap. IV, v. 297 şi urm.

[6] CICERO, *De Oratore*, cartea II, § 313; *Retorica pentru Herennius*, cartea III, § 18; QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea V, cap. XII, § 14; vol. III, cartea VII,

Inconvenientul ordinii crescătoare este că prezentarea la început a unor argumente mediocre îl poate indispune pe auditor şi-l poate face recalcitrant. Inconvenientul ordinii descrescătoare constă în a-i părăsi pe auditori pe fondul unei ultime impresii, posibil defavorabilă, adesea singura rămasă prezentă în spiritul lor. Chiar pentru a evita aceste două pericole se preconizează ordinea nestoriană, destinată să pună în valoare, oferind chiar de la început sau în ultimul moment, argumentele cele mai solide, toate celelalte fiind grupate în mijlocul argumentării.

Să remarcăm faptul că aceste consideraţii presupun că forţa argumentelor rămâne aceeaşi oricare ar fi locul lor în discurs. Or, adesea numai datorită pregătirii cu ajutorul unor argumente prealabile va părea puternic un argument. Aşa se face că, în *Julius Caesar* de Shakespeare, Antoniu nu dezvăluie decât la sfârşitul discursului argumentul-măciucă, testamentul lui Cezar în favoarea poporului, şi aceasta după ce a creat întreg contextul care ar face ca acestui testament să i se atribuie interpretarea dorită[1].

Ordinea argumentelor va trebui deci să fie cea care le va da cea mai mare forţă: se va debuta, în general, cu cel a cărui forţă este independentă de cea a celorlalte. În dubla apărare, orientată în acelaşi timp asupra faptului şi dreptului, ordinea nu este indiferentă: vom începe întotdeauna cu apărarea cea mai puternică, sperând că convingerea stabilită de primul punct va contribui la a-l face acceptat pe al doilea[2]. În general, trebuie să prezentăm argumentele într-o astfel de ordine ca ele să pară plauzibile dat fiind faptul că ştim deja elementele dezbaterii. În a sa apologie a Creştinismului, Pascal recomandă o ordine în care dovada adevărului nu vine decât atunci când a fost creat cadrul care o va face admisă cel mai uşor:

> (...) trebuie să începem prin a le arăta că religia nu este deloc potrivnică raţiunii; venerabilă, ea trebuie mai întâi respectată, apoi s-o facem

---

cap. I, § 10; Cf. R. VOLKMANN, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* p. 197; cf. Argument de LIBANIOS, § 6, şi Argument anonim, § 5, pe tema pledoariei despre coroană, DEMOSTENE, *Discursuri şi pledoarii politice*, t. IV.

[1] SHAKESPEARE, *Iuliu Cezar*, actul III, sc. II.

[2] Cf. § 100: Amploarea argumentării.

> plăcută, în așa fel încât ei să dorească ca ea să fie adevărată și până la urmă să dovedim că e adevărată[1].

Când o obiecție gravă poate apăsa pe întreaga derulare a discursului, nu servește la nimic să avansăm argumente care ar fi toate interpretate în funcție de această obiecție. Mai întâi ea trebuie respinsă pentru a lăsa câmp liber unor interpretări mai favorabile[2]. Quintilian sfătuise, din aceleași motive, să se înceapă prin a respinge o acuzație care face să planeze o îndoială asupra integrității morale a acuzatului, afară numai dacă anumite prejudicii mai puțin grave sunt în mod manifest false; în acest caz, trebuie să se înceapă prin a le respinge, pentru a-i lipsi pe acuzatori de orice credit[3].

În unele cazuri, nu vom aștepta ca acuzația să fie formulată; o vom respinge anticipat. Această procedură nu este fără inconvenient. Ea obligă la a enunța acuzația, atribuind astfel adversarului idei pe care nu le-ar fi avut întotdeauna sau pe care nu ar fi îndrăznit întotdeauna să le exprime. Respingerea anticipată implică faptul că acuzația este normală, că trebuie deci să ținem cont de ea. Ea poate face loc din acest motiv unor efecte comice, așa cum o arată această anecdotă citată de Quintilian:

> Fulvius Propinquus, pe care trimisul împăratului îl întreba dacă documentele aduse de el erau semnate, răspunse: „Da, domnule, iar semnătura nu este falsă"[4].

Când ia forma unei obiecții pe care ne-o facem nouă înșine, respingerea anticipată poate da naștere unei figuri, *prolepsa*, argumentativă în cel mai înalt grad[5].

Această respingere anticipată poate lua de asemenea forma unei concesii. Am văzut deja avantajele acesteia[6]. Posterioară unei remarci a adversarului, ea constituie un compromis. Dar anterioară, plasată mai

---

[1] PASCAL, *Cugetări*, p. 823 (187 ed. Brunschvicg).. (Ed. rom.: Editura Aion, Oradea, 1998, p. 230; *n.t.*)

[2] Cf. Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea I, cap. III, § 6, p. 90.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VII, cap. I, § 11, p. 207.

[4] *Id.*, vol. II, cartea VI, cap. III, § 100, p. 186.

[5] Cf. § 41: Figuri de retorică și argumentare.

[6] Cf. § 102: Paliativele la pericolele amplorii.

ales la începutul unui discurs, ea constă în a ne apăra, dinainte, de neglijarea unei valori sau a unui fapt important. Ea împărtăşeşte avantajele şi inconvenientele refutării anticipative. Ea poate urma, de asemenea, enunţării unor argumente slabe, poate confirma buna credinţă a oratorului. Este, după părerea lui Quintilian, una din raţiunile care pot incita la a debuta prin argumente slabe, care vor fi imediat abandonate[1]. Vedem aici o anumită legătură foarte strânsă, între locul dat argumentelor şi rolul care li se atribuie în condiţionarea auditoriului.

Descalificarea adversarului, dacă trebuie să se recurgă la ea, va fi plasată, în acuzaţie, la sfârşitul discursului, iar în replică, la început[2]. Vechii oratori aveau obiceiul, în dezbaterile judiciare, să-şi termine discursul printr-un atac împotriva celui pe care îl acuzau, astfel încât să înlăture, dinainte, orice valoare a pledoariei acestuia; cel care se apăra, dimpotrivă, trebuia să recâştige, în exordiu, bunăvoinţa auditorilor şi a judecătorilor săi, străduindu-se să modifice starea de spirit defavorabilă creată de peroraţia adversarului său. În acest caz, ca în majoritatea celorlalte, ordinea discursurilor fiind adaptare la auditoriu şi la situaţia argumentativă, toate regulile pe care le-am putea formula în această privinţă sunt funcţionale. Precepte mai precise nu sunt decât codificarea a ceea ce reuşeşte în mod normal, dar acest normal din care se inspiră ei nu are el însuşi nici o stabilitate.

Tactica utilizată va varia, de altfel, în funcţie de caracterele auditoriului. Aristotel notase că anumiţi auditori dau dovadă de mai mult simţ critic la sfârşit decât la începutul unei dezbateri[3]; pentru alţii va fi invers. Reacţiile scontate vor putea fi de ordin emotiv. Vom merge până la a incita gradual auditoriul la furie[4]. Pe măsură ce tactica utilizată speculează slăbiciunile interlocutorului, care nu par a trebui să fie împărtăşite de toţi, şi mai ales de auditoriul universal, succesul pe

---

[1] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. II, cartea VII, cap. I, § 16, p. 209.

[2] Cf. ARISTOTEL, *Retorica*, cartea III, cap. XIV, § 7, 1414 *b*; cf. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea II, cap. III, § 5, p. 169.

[3] Cf. ARISTOTEL, *Topica*, cartea VIII, cap. I, 156 *b*.

[4] Cf. SCHOPENHAUER, *Dialectica eristică*, p. 58 (Stratagema a VIII-a). ARISTOTEL, *Respingerile sofistice*, cap. 15, 174 *a*.

care-l obținem își va pierde din valoare în ochii terților. Nu există totuși limită tranșantă între tehnicile ordinii destinate auditoriului universal și cele care nu au valoare decât pentru un auditor particular, căci auditoriul universal va coincide întotdeauna, prin anumite trăsături, cu omul real, concret; el nu se va îndepărta de un auditoriu particular decât în măsura în care concepția pe care ne-o facem despre el transcende anumite auditorii particulare determinate.

Pe de altă parte, reacțiile unui auditoriu dat, chiar dacă pot fi interpretate în termeni psihologici, ba chiar politici, nu sunt foarte adesea mai puțin explicabili și justificabili prin rațiuni care ar putea fi admise de către auditoriul universal și care să facă aceste reacții într-o anumită măsură raționale.

§ 105. Ordine și metodă

Fără îndoială, ordinea face obiectul unei alegeri care nu are altă regulă decât cea mai bună adaptare posibilă la stările succesive ale auditoriului, așa cum și le imaginează oratorul, iar acesta din urmă va putea chiar revendica un fel de drept de a

> lăsa fiecare pledant să folosească planul și apărarea pe care le-a ales și adoptat[1].

Totuși Demostene, după ce a cerut astfel deplină libertate, declară, în aceeași pledoarie:

> (...) voi adopta aceeași ordine ca cea a plângerii pentru a vă vorbi succesiv, despre fiecare punct, și nu voi omite nimic cu bună știință[2].

Simplă curtoazie față de auditor pentru a-i ușura sarcina? O cutumă de urmat?

Aceasta ne conduce către un punct foarte important: acela că ordinea adoptată poate fi, ea însăși, subiect de reflecție pentru auditor, și, pe această cale, poate influența direct rezultatul argumentării. Am subliniat de multe ori argumentele spontane care au discursul ca obiect

---

[1] DEMOSTENE, *Discursuri: Pentru coroană*, § 2.
[2] *Ibid.*, § 56.

şi ale căror efecte se suprapun celor ale argumentelor enunţate[1]. Ordinea argumentelor furnizează un astfel de caz remarcabil.

Pentru a fi obiect de reflecţii, trebuie ca o ordine să poată fi înţeleasă ca atare. Aşa vor sta lucrurile de fiecare dată când ordinea enunţurilor este legată de o ordine exterioară discursului, cunoscută auditorilor, sau care cel puţin poate fi imediat înţeleasă de ei. Ordinea cronologică, atunci când este adoptată pentru expunerea faptelor, ar fi exemplul cel mai caracteristic de ordine exterioară discursului. Ea reprezintă, se pare, forma cea mai simplă a acelei „ordini naturale" care i-a preocupat atât pe teoreticieni[2].

Dar această ordine cronologică este departe de a fi singura care poate servi, pentru auditor, drept schemă de referinţă. Astfel, cutuma oratorică furnizează şi ea scheme care, ca *tipare*, par exterioare discursului particular; şi vedem că este greu să discernem, mai ales la audierea discursului continuu, partea care-i revine obişnuinţei, tradiţiei, din percepţia discursului ca garant al unei ordini normale.

Ordinea adoptată de adversar nu este mai puţin aptă să servească drept schemă de referinţă. Şi, de asemenea, vreo parte a discursului deja pronunţat de orator şi care va servi drept schemă argumentativă, aceluiaşi orator, într-o a doua parte a expunerii sale. Mai mult, se pare că este posibil ca anumite argumente să fie înţelese în funcţie de ritmul pe care l-au sugerat: ne putem întreba dacă soritul chinez nu-şi trage o parte a eficacităţii sale din schema pe care o amorsează: primele verigi ar determina înţelegerea următoarelor, ca elemente succesive ale unei aceleiaşi înaintări; la fel ar sta lucrurile cu anumite analogii, cu anumite duble ierarhii.

Ordinea exterioară, precum ordinea cronologică, obişnuită, şi de asemenea ordinea născută din argumentare ar constitui nişte *bune forme* care se derulează în timp, cu toate caracterele pe care phihologia „gestaltistă" le-a dat acestui termen, adică uşor sesizabile, satisfăcătoare pentru spirit, ba, mai mult, susceptibile de a readuce la ele percepţiile care s-ar îndepărta uşor şi, de asemenea, de a permite anumitor

[1] Cf. § 72: Discursul ca act al oratorului; § 96: Retorica în calitate de procedeu.

[2] Cf. Rodolphus AGRICOLA, *De inventione dialectica*, cartea III, pp. 167 şi urm.; Juan L. VIVES, *Obras completas*, t. II: *Arte de hablar*, cartea III, cap. III, p. 783.

elemente să-şi găsească locul într-o serie. Astfel, este posibil ca anumite argumente subînțelese să fie înțelese grație locului pe care îl ocupă într-o astfel de succesiune ordonată.

Buna formă, prin însuşi faptul că se desfăşoară în timp, se caracterizează adesea printr-o intensitate sporită, o însumare. Aşa se întâmplă, spre exemplu, în *gradație* (climax) care este o figură de ordine. Legătura verbală dintre clauzule, repetiția unor anumiți termeni sugerează o creştere de intensitate. Repetiția nu dă numai prezență[1], ea face mai mult. După cum spune Quintilian „înainte de a ne ridica la ceva mai important, ne oprim la cele precedente"[2]. Pasajul următor, luat din Demostene, este dat adesea ca exemplu în acest sens:

> După ce toți m-au aprobat, şi nu s-a auzit nici un glas împotrivă, eu nu m-am mărginit la aceasta şi am făcut o declarație scrisă. Nu m-am mulțumit nici cu propunerea scrisă; fără a fi plecat în această misiune, şi nici să merg ca sol fără a-i convinge pe tebani[3].

Este oare vorba despre acțiuni care cer din ce în ce mai multă determinare? Nu este vorba oare tot atât de bine despre lacună din ce în ce mai slabă în acțiune? Punctul de vedere diferă fără îndoială după auditori. Dacă nu vorbim deloc despre o figură care ar fi anticlimax, este pentru că percepția unei ordini poate fi concepută, aproape întotdeauna, ca o progresie.

Raporturile dintre discurs şi seria exterioară lui se vor preciza uneori, când o legătură a realului le uneşte, într-un argument de dublă ierarhie tipic[4]. Aşa se face că ordinea argumentelor în funcție de forța lor crescătoare va fi recomandată, de către anumiți autori, ca fiind cea mai naturală pentru rațiune încât:

---

[1] Cf. § 42: Figurile alegerii, ale prezenței şi ale comuniunii.

[2] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. III, cartea IX, cap. III, § 55, pp. 74-75.

[3] DEMOSTENE, *Discursuri: Pentru coroană*, § 179. (Ed. rom.: Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1969; *n.t.*)

[4] Cf. § 76. Argumentul dublei ierarhii.

> Se pare că suntem antrenaţi în această ordine de o lege a naturii care încălzeşte, exaltă şi transportă imaginaţia şi raţionamentul ca şi vocea oratorului pe măsură ce vorbeşte[1].

Sfat naiv, dacă este vorba de a preconiza ordonarea argumentelor după forţa lor - căci am văzut că însăşi această forţă depinde în mare parte de locul argumentelor -, dar remarcă interesantă, dacă este vorba de a arăta rolul pe care îl joacă dublele ierarhii în reflecţiile asupra ordinii. Ordinea argumentelor, din moment ce caracterele lor permit să fie percepute destul de uşor ca fiind inserate într-o astfel de dublă ierarhie, va fi, prin chiar acest lucru, justificată: aranjarea lor nu va apărea ca un procedeu, întrucât ea devine consecinţa unui fapt[2].

Orice indicaţie referitoare la ordine va facilita înţelegerea ei ca atare: aceasta se va putea face prin simplă aluzie, spre exemplu, aluzie la ordinea obişnuită, sau prin tehnica binecunoscută a diviziunii, adică anunţarea părţilor de tratat: fie părţi ale discursului, fie puncte de dezbătut, fie dovezi care vor fi aduse. Am subliniat, în acest ultim caz mai ales, inconvenientele diviziunii: pentru Quintilian, ea îi răpeşte discursului farmecul spontaneităţii, arată de departe anumite argumente greu de admis, privează de avantajul unei ieşiri în faţa mulţimii[3]. Totuşi, diviziunea are avantajul de a crea, pornind din momentul în care este propusă, şi chiar dacă nu corespunde nici unei ordini exterioare discursului, o schemă de referinţă. Dovada acestui lucru este că orice infracţiune împotriva diviziunii va părea o infracţiune la adresa unei ordini admise şi va trebui să fie justificată.

Această justificare este cea pe care o cere orice schimbare[4]. Într-adevăr, auditorul riscă să atribuie unei rupturi a ordinii aşteptate, oricare ar fi ea, valoare de indice sau de semn: dorinţă de a bruia ideile auditoriului, voinţă de a pune în evidenţă un argument considerat puternic, dorinţă de a trece sub tăcere anumite chestiuni.

---

[1] A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, p. 401.

[2] Cf. § 96: Retorica în calitate de procedeu.

[3] QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea IV, cap. V, §§ 4-8, pp. 38-40, cf. FENELON, ed. Lebel, t. XXI: *Dialoguri despre elocinţă*, pp. 68-71.

[4] Cf. § 27: Acorduri proprii fiecărei discuţii.

Ordonarea la care ne așteptăm contează atât de mult, încât adesea ea va fi adoptată în detrimentul unei alteia, tot atât de favorabilă, de altfel. Chiar așteptarea dejucată trebuie corelată cu pericolul argumentelor întârziate, care își pierd din forță din cauză că nu au fost enunțate la momentul cuvenit[1]. Fără îndoială vom putea rupe în mod deliberat cu orice ordine prevăzută cu scopul de a stârni curiozitatea, de a părea originali, dar ruptura, departe de a da impresia de natural și de sinceritate, riscă să favorizeze disocierea procedeu.
realitate

Din momentul în care discursul urmează o schemă percepută ca exterioară lui, ordinea astfel adoptată va apărea, după cum am văzut, ca o ordine naturală, fie că este ordinea cronologică, fie cea care corespunde exaltării tot mai mari a oratorului. Dar reflecția asupra ordinii, considerate ca naturală, a fost împinsă mult mai departe. Când Agricola[2], Ramus[3] încearcă să separe net dialectica și retorica, reducând-o pe cea din urmă la studiul mijloacelor de expresie ornate și agreabile, ei transferă în dialectică problemele de ordine, de expunere, de metodă care erau în mod tradițional tratate în lucrările de retorică. Fără îndoială că, prin aceasta, retorica penetrează dialectica în ciuda efortului de a le separa[4]. Totuși, problemele se transformă. Într-adevăr, ne întrebăm înainte de toate, și din ce în ce mai mult, dacă nu există o ordine unică, ce se impune, cea a naturii lucrurilor, căreia ar trebui să i se conformeze discursul rațional. Metodei de prudență, care este referitoare la opinie, îi vom opune metoda de doctrină sau de natură „în care ceea ce este în mod natural mai evident trebuie să preceadă"[5]. Metoda de natură, pentru gânditorii clasici, va fi înlănțuirea rațiunilor apropriate unei ordini naturale, obiective, inerente lumii sau tot atât de bine gândirii, căci metoda este presupusă a reprezenta operațiile unui

---

[1] Cf. QUINTILIAN, *Arta oratorică*, vol. I, cartea IV, cap. V, § 18, p. 401; vol. II, cartea V, cap. XIII, § 51, p. 108; vol. II, cartea VII, cap. I, § 11, p. 207.

[2] Rodolphus AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres*, cartea II, pp. 132 și urm.

[3] P. RAMUS, *Dialecticae libri duo*, Paris, 1560, cartea I, notă p. 10; ediția din 1566, cartea I, notă p. 156 (mai dezvoltată).

[4] Cf. G. MORPURGO TAGLIABUE, La retorica aristotelica e il barocco in *Retorica e Barocco*, p. 124.

[5] P. RAMUS, *Dialecticae libri duo*, Paris, 1560, cartea II, p. 208.

spirit care se adaptează la real. Modelul acestei metode universale este în general împrumutat din ştiinţe; întregul efort al lui Descartes va consta în a da acestei ordini naturale aspectul constructiv al matematicii.

Unicitatea acestei ordini raţionale o distinge puternic şi de o ordine argumentativă şi, de asemenea, de o ordine pur formală, în sensul în care ar înţelege-o logica modernă. Demonstraţia formală şi metoda raţională au în comun rigoarea; dar cea de-a doua aspiră la obiectivitate; ea este legată de noţiuni precum claritate, simplitate şi, de asemenea, evidenţă, care garantează premisele, raţionamentele şi concluziile.

Această ordine unică, care se bucură de un privilegiu atât de remarcabil, o vom regăsi la majoritatea teoreticienilor care, cu toate că se îndepărtează de gândirea clasică, îi păstrează aspiraţiile. Whately se limitează la a afirma că ordinea naturală este cea în care ceea ce este mai evident (*obvious*) precede ceea ce urmează[1]. Pentru Tarde, există o ordine raţională a erorilor, ca şi a adevărurilor:

> (...) nu există oare (...) printre toate manierele de a expune dogmele religiei celei mai extravagante, miturile mitologiei celei mai fanteziste, o combinaţie mai potrivită decât oricare alta să facă simţită raţiunea de a fi a fiecăreia dintre ele?[2]

Această manieră de a expune nu ar reproduce o ordine de apariţie, ci relaţia internă naturală, care uneşte efectiv elementele acestei construcţii.

Ordinea naturală sau raţională nu este independentă de orice auditoriu, ci adaptată la auditoriul universal şi la raţionalitatea care i se atribuie. Dacă considerăm ordinea raţională ca fiind unică, este pentru că ne reprezentăm acest auditoriu ca pe o entitate abstractă, în afara timpului, şi nu ca pe un auditoriu concret, adică variabil, în funcţie de imaginea pe care ne-o formăm despre el[3]. Uităm că noţiunile care servesc drept bază ordinii raţionale, cele precum claritatea, simplitatea, au fost elaborate din punct de vedere psihologic şi, prin urmare, făcute absolute. Argumentarea raţională nu este în realitate decât un caz particular de argumentare *ad hominem*, cel pe care l-am calificat ca

---

[1] Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric*, Partea I, cap. III, § 7, p. 107.
[2] G. TARDE, *La logique sociale*, p. 180.
[3] Cf. § 7: Auditoriul universal.

argumentare *ad humanitatem*. Totuşi, ideea unei ordini naturale, care ar fi obiectivă, antrena consecința că discursul, în măsura în care el era altceva decât aplicația unei metode conforme cu această ordine, se reducea la o activitate de înlocuire, de ultimă soluție. Numai dacă accesul la „adevăratul drum" îi este închis, dialecticianul:

> (...) îşi va face drum prin forța spiritului şi prin prudență şi va căuta de oriunde orice ajutor de la cutumă şi de la uzaj[1].

Această activitate îl interesează încă pe Ramus, căci ea este, în opinia lui, măcar parțial, a filosofului, ca şi a poetului, a oratorului. Ea nu îl va mai interesa pe Descartes.

Căutarea unei metode naturale, obiective, unice, se dovedeşte aproape întotdeauna corelativă cu o concepție conform căreia retorica este pură tehnică de înfrumusețare. Într-adevăr această metodă lasă indeterminată forma discursului; toate elementele variabile ale acesteia, tot ceea ce nu este impus de ordinea naturală pare exterior; renunțăm, în legătură cu acest punct, să justificăm forma prin fond.

Pentru partizanii unei metode dialectice naturale, universale, conformă cu natura lucrurilor, discursul poate fi considerat în el însuşi ca o operă de artă, ca o entitate. În această privință, analogia dintre un discurs şi un organism, spre exemplu „o ființă animată având corp, cap şi picioare"[2], este o manieră de a separa forma discursului de conținutul său, dar dându-i formei o ordine structurată, care îi este proprie. Analogia se limitează la a afirma o relație între părți, fără a furniza nici o determinare referitoare la natura acestor relații. Ea are în vedere discursul ca ceva izolat, care îşi ajunge sieşi. În acelaşi fel stau lucrurile cu analogiile dintre discurs şi opere de artă aparținând altor domenii: aşa cum G. Dorfles apropie teatrul şi muzica, prin instrumentarea limitată, prin succesiunea mişcărilor ritmice, prin intrarea personajelor sau a instrumentelor, prin acțiunile retrograde, prin reluări şi transpuneri[3], tot astfel putem apropia de unul sau de altul discursul, ba chiar în

---

[1] CH. WADDINGTON, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 372.

[2] Cf. PLATON, *Phaidros*, 264 *c*.

[3] Gillo DORFLES, *Discorso tecnico delle arti*, pp. 180-181.

discursul indirect o perspectivă în perspectivă. Acestea sunt analogii care le vor veni în minte anumitor auditori şi le vor putea spori bunăvoinţa, prin intermediul unei bucurii estetice. Ele nu-l luminează pe teoreticianul argumentării.

Cât despre noi, credem că o teorie a argumentării nu trebuie nici să caute o metodă conformă cu natura lucrurilor, nici să privească discursul ca pe o operă care îşi găseşte în ea însăşi structura. Atât una, cât şi cealaltă dintre aceste concepţii complementare separă fondul de formă, uită că argumentarea este un tot, destinat unui auditoriu anume. Trecem astfel de la o problemă de comunicare la o ontologie şi la o estetică, în timp ce ordinea cronologică şi ordinea organică nu sunt decât două deviaţii de la o ordine adaptativă. Acestea sunt exigenţele adaptării la auditoriu care trebuie să ghideze în studierea ordinii discursului: adaptarea va acţiona fie direct, fie prin intermediul reflecţiilor auditoriului pe tema ordinii: ceea ce el consideră ordine naturală, analogiile pe care le percepe cu un organism sau cu o operă de artă nu sunt decât nişte argumente printre altele; oratorul va trebui să ţină cont de ele în acelaşi fel ca de toţi factorii susceptibili să condiţioneze auditoriul. Metodă şi formă vor putea avea mai multă, sau mai puţină importanţă, după cum este vorba respectiv de auditoriu particular, tehnic sau universal. Dar o teorie a argumentării care nu ar face loc concomitent tuturor acestor elemente se va îndepărta întotdeauna de obiectul său. Disocierea dintre formă şi fond, care a condus la dezumanizarea noţiunii înseşi de metodă, a condus şi la accentuarea aspectului iraţional al retoricii. Punctul de vedere argumentativ va introduce fără îndoială, în probleme considerate în general ca ţinând numai de exprimare, viziuni care le arată raţionalitatea secretă.

Concluzie

Nu fără dificultate am redus la dimensiunile prezentei lucrări tratatul nostru de argumentare. Departe de a fi epuizat conținutul, abia i-am atacat, şi uneori i-am semnalat doar, bogăția. Scheme uitate de mult timp, altele al căror studiu este foarte recent au fost luminate unele prin altele şi integrate într-o disciplină veche, dar deformată de secole şi neglijată actualmente. Probleme abordate în general dintr-un punct de vedere pur literar, altele de care se preocupă speculația cea mai abstractă – care ține de curentele existențialiste sau de filosofia analitică engleză – se găsesc situate într-un context dinamic, care le subliniază interesul şi permite sesizarea pe viu a raporturilor dialectice ale gândirii şi ale acțiunii.

Fiecare dintre puncte, a căror examinare a fost abia schițată, ar merita un studiu aprofundat. Diversele specii de discurs, variația lor în funcție de discipline şi de auditorii, felul în care noțiunile se modifică şi se organizează, istoria acestor transformări, metodele şi sistemele cărora le-a putut da naştere adaptarea unor ansambluri noționale la probleme de cunoaştere, atâtea alte chestiuni care nu au fost ridicate decât în treacăt prezintă, pentru studiul argumentării, un teren de cercetări de o bogăție incomparabilă.

Toate aceste chestiuni au fost până în prezent fie total neglijate, fie studiate cu o metodă şi într-un spirit străin punctului de vedere retoric. Într-adevăr, limitarea logicii la examinarea probelor pe care Aristotel le califica drept analitice şi reducerea la acestea a probelor dialectice – atunci când se acorda un oarecare interes analizei lor – au eliminat din studiul raționamentului orice referire la argumentare. Sperăm că tratatul nostru va provoca o reacție salutară; şi că simpla sa prezență va împiedica pe viitor ca toate tehnicile probei să fie reduse la logica formală şi să nu se vadă în rațiune decât o facultate de a calcula.

Dacă o concepție îngustă despre probă şi despre logică a antrenat o concepție scurtată despre rațiune, lărgirea noțiunii de probă şi îmbogățirea logicii care rezultă din aceasta nu pot decât să reacționeze, la rândul lor, asupra manierei în care este concepută facultatea noastră

de a raționa. Din acest motiv am vrea să concluzionăm prin considerații care depășesc, prin generalitatea lor, o teorie a argumentării, dar care îi furnizează un cadru care pune în relief interesul său filosofic. Așa cum *Discursul asupra metodei*, nefiind o lucrare de matematică, îi asigură metodei „geometrice" aria de aplicare cea mai vastă – cu toate că nimic nu te împiedică să fii geometru fără a fi cartezian –, tot astfel punctele de vedere pe care le propunem, deși practica și teoria argumentării nu le sunt solidare, acordă argumentării un loc și o importanță pe care în nici un caz nu le are într-o viziune mai dogmatică a universului.

Noi combatem opozițiile filosofice tranșante și ireductibile, pe care ni le prezintă absolutismele de orice fel: dualismul rațiunii și al imaginației, al științei și al opiniei, al evidenței irefragabile și al voinței înșelătoare, al obiectivității universal admise și al subiectivității incomunicabile, al realității care se impune tuturor și al valorilor pur individuale.

Noi nu credem în revelații definitive și imuabile, oricare le-ar fi de altfel natura sau originea; datele imediate și absolute, fie că le numim senzații, evidențe raționale sau intuiții mistice, vor fi înlăturate din arsenalul nostru filosofic. Această respingere nu implică, este de la sine înțeles, că noi negăm efectul experienței sau al raționamentului asupra opiniilor noastre, dar nu ne vom apropria pretenția exorbitantă de a erija în date definitiv clare, de nezdruncinat, anumite elemente de cunoaștere, identice în toate spiritele normal constituite, independente de contingențele sociale și istorice, fundament de adevăruri necesare și eterne.

Acest mod de a disocia anumite elemente irefragabile, din ansamblul opiniilor noastre, cărora nimeni nu le-a contestat caracterul imperfect și perfectibil, de a le face independente de condițiile de percepție și de expresie lingvistică, are scopul de a le sustrage oricărei discuții și oricărei argumentări. A concepe orice progres al cunoașterii numai ca pe o extensie a câmpului acoperit de aceste elemente clare și distincte, a merge chiar până la a ne imagina că, în ultimă instanță, într-o gândire perfectă, imitând gândirea divină, am putea elimina din cunoaștere tot ceea ce nu s-ar conforma acestui ideal de claritate și de distincție, înseamnă să dorim să reducem progresiv recurgerea la argumentare până în momentul în care utilizarea sa ar deveni complet inutilă. Provizoriu, utilizarea ei ar stigmatiza ramurile cunoașterii care se servesc de

ea, ca pe niște domenii imperfect constituite, încă în căutarea unei metode, și care nu merită numele de *știință*. Nu-i deloc de mirare că această stare de spirit i-a deturnat pe logicieni și pe filosofi de la studiul argumentării, considerată nedemnă de preocupările lor, lăsând-o pe mâna specialiștilor din publicitate și din propagandă, caracterizați de lipsa lor de scrupule și de opoziția lor constantă la orice căutare sinceră a adevărului.

Poziția noastră va fi foarte diferită. În loc să ne bazăm filosofia pe adevăruri definitive și indiscutabile, vom pleca de la faptul că oameni și grupuri de oameni aderă la orice fel de opinii cu o intensitate variabilă, că numai punerea la încercare ne permite să cunoaștem. Credințele despre care este vorba nu sunt întotdeauna evidente, iar obiectul lor constă rareori în idei clare și distincte. Credințele cele mai general admise rămân mult timp implicite și neformulate, căci, cel mai adesea, numai cu ocazia unui dezacord referitor la consecințele care rezultă din ele se pune problema formulării sau a determinării lor mai precise.

Simțul comun opune de obicei faptele teoriilor, adevărurile opiniilor, ceea ce este obiectiv la ceea ce nu este, semnalând prin aceasta ce opinii trebuie să preferăm altora, fie că această preferință este fondată sau nu pe criterii în general acceptate. J. St. Mill sau A. Lalande, cerându-ne să ne confruntăm credințele cu fapte sau cu enunțuri adevărate, nu inovează deloc, și dacă este ușor să le urmărim părerea când faptele și adevărurile nu fac obiectul nici unei contestări, din nefericire, lucrurile nu stau întotdeauna așa. Toată lumea este dispusă să recunoască faptelor și adevărurilor un rol normativ în raport cu opiniile, dar cel care contestă un fapt sau se îndoiește de un adevăr va ezita să-i recunoască acest statut avantajos și va califica cu totul altfel afirmația pe care refuză să o accepte; la fel, majoritatea oamenilor sunt în mod normal dispuși să acționeze în conformitate cu ceea ce li se pare logic sau rezonabil, dar refuză acest adjectiv soluțiilor cărora nu le recunosc temeiul.

Cei pentru care faptele și adevărurile furnizează singurele norme care trebuie să guverneze opiniile vor căuta să-și lege convingerile de o formă sau alta de evidență indubitabilă și indiscutabilă. În această perspectivă, nu este vorba despre a fonda aceste evidențe, căci fără ele

noțiunea însăși de fundament ar părea de neînțeles. Pornind de la ele, proba va lua forma unui calcul sau a unui recurs la experiență.

În acest fel, încrederea sporită în procedeele și în rezultatele științelor matematice și naturale mergea mână în mână cu eliminarea oricăror alte mijloace de probă, considerate a fi lipsite de valoare științifică. Iar această atitudine era, de altfel, justificabilă atâta timp cât puteam spera să găsim pentru toate problemele omenești reale o soluție care să poată fi apărată științific, grație aplicării din ce în ce mai extinse a calculului probabilităților. Dimpotrivă, dacă problemele esențiale, fie că este vorba despre chestiuni morale, sociale sau politice, filosofice sau religioase scapă, prin însăși natura lor, metodelor științelor matematice și naturale, nu ni se pare rezonabil să înlăturăm cu dispreț toate tehnicile de raționament proprii deliberării, discuției, într-un cuvânt argumentării. Este prea ușor să descalificăm ca „sofistice" toate raționamentele neconforme cu exigențele probei pe care Pareto o numește logico-experimentală. Dacă ar trebui să considerăm ca raționament înșelător orice argumentare de acest gen, insuficiența probelor „logico-experimentale" ar lăsa în toate domeniile esențiale ale vieții umane câmp complet liber sugestiei și violenței. Pretinzând că ceea ce nu este obiectiv și valabil în mod indiscutabil ține de subiectiv și de arbitrar, am săpa o groapă de netrecut între cunoașterea teoretică, singura rațională, și acțiunea ale cărei motivații ar fi în întregime iraționale. Într-o astfel de perspectivă, practica nu mai poate fi rațională, căci argumentarea critică devine aici total incomprehensibilă și nu mai putem lua în serios reflecția filosofică însăși. Într-adevăr, numai domeniile din care orice controversă a fost eliminată pot aspira din acel moment la o oarecare rațională. Imediat ce avem controversă iar metodele „logico-experimentale" nu pot restabili acordul spiritelor, ne-am găsi în câmpul iraționalului, care ar fi cel al deliberării, al discuției, al argumentării.

Distincția, atât de frecventă în filosofia secolului al XX-lea, între judecățile de realitate și judecățile de valoare caracterizează o tentativă - pe care o considerăm, sub această formă, disperată - a celor care, recunoscând un statut particular și remarcabil al investigației științifice, voiau să salveze totuși de arbitrar și de irațional normele acțiunii noastre. Dar această distincție, consecință a unei epistemologii absolutiste care

tindea să izoleze net două fațete ale activității umane, nu a dat rezultatele sperate, iar aceasta din două motive: eșecul în elaborarea unei logici a judecăților de valoare și dificultatea de a defini în mod satisfăcător judecăți de valoare și judecăți de realitate.

Dacă este posibil să discernem, așa cum am făcut-o, în practica argumentativă unele enunțuri referitoare la fapte și altele referitoare la valori, distincția dintre aceste enunțuri nu este niciodată sigură: ea rezultă din acorduri precare, de intensitate variabilă, adesea implicite. Pentru a putea distinge net două tipuri de judecăți, ar trebui să putem propune criterii care să ne permită să le identificăm, criterii care ar trebui să scape ele însele oricărei controverse, și, mai exact, ar trebui un acord privind elementele lingvistice fără de care nici o judecată nu poate fi formulată.

Pentru că unele judecăți de realitate furnizează un obiect indiscutabil al unei cunoașteri comune, ar trebui ca termenii pe care-i conțin să fie lipsiți de orice ambiguitate, fie pentru că există posibilitatea de a cunoaște adevăratul lor sens, fie pentru că o convenție unanim admisă suprimă orice controversă pe această temă. Aceste două eventualități, care sunt cele ale realismului și ale nominalismului în materie lingvistică, sunt ambele nesustenabile, căci ele consideră limbajul drept o reflectare a realului sau o creație arbitrară a unui individ și uită un element esențial, aspectul social al limbajului, instrument de comunicare și de acțiune asupra alterității.

Orice limbaj este cel al unei comunități, fie că este vorba despre o comunitate unită prin legături biologice, fie de una unită prin practica unei discipline sau a unei tehnici comune. Termenii utilizați, sensul lor, definiția lor nu pot fi înțelese decât în contextul furnizat de obiceiuri, de modurile de a gândi, de metodele, de circumstanțele exterioare și de tradițiile cunoscute ale utilizatorilor. O deviație de la uzaj trebuie să fie justificată, iar realismul, ca și nominalismul nu constituie în această privință decât două tentative, diametral opuse de altfel, de justificare, ambele legate de filosofii ale limbajului la fel de insuficiente.

Adeziunea la anumite uzaje lingvistice este în mod normal exprimarea unor poziționări, explicite sau implicite, care nu sunt nici reflectarea unei realități obiective, nici manifestarea unui arbitrariu individual. Limbajul face parte din tradițiile unei comunități și, ca și ele, el nu

se modifică într-o manieră revoluționară decât în caz de inadaptare radicală la o situație nouă; altfel transformarea sa este lentă și insensibilă. Dar un acord asupra uzajului termenilor, asemănător celui care privește concepția despre real și viziunea despre lume, chiar dacă este nediscutat, nu este indiscutabil: el este legat de o situație socială și istorică, ce condiționează în mod fundamental orice distincție pe care am vrea să o stabilim între judecăți de realitate și judecăți de valoare.

A dori transcenderea acestor condiții sociale și istorice ale cunoașterii, transformând anumite acorduri de fapt în acorduri de drept, nu este posibil decât grație unei poziționări filosofice care nu se poate concepe, dacă este rațională, decât ca consecință a unei argumentări prealabile[1]: practica și teoria argumentării sunt, în opinia noastră, corelative unui raționalism critic, care transcende dualitatea judecăți de realitate-judecăți de valoare și le face atât pe unele, cât și pe celelalte solidare cu personalitatea savantului, responsabil cu deciziile sale în domeniul cunoașterii, ca și în cel al acțiunii[2].

Numai existența unei argumentări, care nu este nici constrângătoare, nici arbitrară, acordă un sens libertății umane, condiție a exercițiului unei alegeri rezonabile. Dacă libertatea nu ar fi decât adeziune necesară la o ordine naturală prealabil dată, ea ar exclude orice posibilitate de alegere; dacă exercițiul libertății nu ar fi bazat pe motive, orice alegere ar fi irațională și s-ar reduce la o decizie arbitrară acționând într-un vid intelectual[3]. Grație posibilității unei argumentări care furnizează motive, dar motive neconstrângătoare, este posibil să scăpăm de dilema: adeziune la un adevăr obiectiv și universal valabil, sau recurgere la sugestie și la violență pentru a face să ne fie admise opiniile și deciziile. Ceea ce o logică a judecăților de valoare a încercat

---

[1] Cf. Ch. PERELMAN, Philosophie premières et philosophie régressives, dans *Rhétorique et philosophie*, pp. 99-100 și 105, și Réflexions sur la justice, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1951, pp. 280-281.

[2] Cf. Ch. PERELMAN, La quête du rationnel, în *Rhétorique et philosophie*, pp. 110 la 120, și Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance, în *Actes du IIe Congrès international de l'Union internationale de philosophie des Sciences*, vol. I, pp. 150-159.

[3] Cf. Ch. PERELMAN, Liberté et raisonnement, în *Rhétorique et philosophie*, pp. 44 la 48, Le problème du bon choix, *ibid.*, p. 160.

în zadar să furnizeze, adică justificarea posibilității unei comunități umane în domeniul acțiunii, când această justificare nu poate fi fondată decât pe o realitate sau pe un adevăr obiectiv, teoria argumentării va contribui la a o elabora, şi aceasta plecând de la o analiză a acestor forme de raționament care, deşi indispensabile în practică, au fost neglijate, după exemplul lui Descartes, de către logicienii şi teoreticienii cunoaşterii.

Index analitic

Absolut, 9, 40, 42, 46, 75-76, 78-79, 82-83, 99, 101, 133, 138, 165, 185, 294, 299, 337, 354, 415, 445, 509-510, 526, 533, 553, 558, 568, 571, 574, 608, 612.
v. şi Relativ, *la* Valori.
Absolutism, 53, 75-76, 330, 450, 612, 614.
Abstract, 50, 81, 100-105, 126-127, 153, 184-186, 236, 356, 406, 413, 441, 511-512, 547, 608, 611.
v. şi Concret, *la* Ierarhii, *la* Valori.
Abstractizare, tipuri de, 184, 236, 512.
niveluri de —, 59, 153, 184-185, 494.
Absurd, 37, 65, 193, 240, 252, 254, 256-259, 288, 354, 378, 383, 389.
raţionament prin —, 341.
Accident, 109, 154, 332, 378, 400-401, 404, 432, 501, 510, 523, 532.
v. şi Esenţă.
Acord(uri), 12, 46-47, 51, 57, 63, 75, 76, 87-90, 92, 94, 96-97, 99-100, 109-110, 112, 121, 123, 127, 129, 131, 133-134, 138-140, 142, 146, 153, 157-159, 163, 168-169, 176, 185, 198, 205-206, 221, 223-224, 227-229, 234, 256, 258, 266, 271, 320, 324, 328, 336, 340, 359, 364, 376, 382-384, 391, 396, 411, 427, 522, 545, 577-579, 583, 586-587, 592-593, 614-616.
— ale auditoriilor particulare, 58, 100, 127-130, 132, 222, 561.
— ale auditoriului universal, 46, 89, 91, 97, 99-100, 130, 222.
— antrenat de interogaţie, 198-199.
— prealabil unor argumente, 27, 64, 88, 317, 415, 427, 568, 585.
prezentarea —, 87, 176.
— proprii fiecărui — 127, 133, 268, 427, 442, 585, 591, 606.
tipuri de obiecte de —, 88-89, 91-92, 96-97, 99, 109, 112, 130, 178, 191, 206, 211, 222, 226, 228, 264, 364.
v. şi Adeziune, Auditoriu, Corpus, Angajament, *la* Limbaje, Premise.
Act, discurs ca, 39, 59, 74, 133, 135, 142, 157, 274, 278; *v. la* Orator.
— şi esenţă, 75, 339, 400, 404, 407, 422, 424, 436, 513, 520, 560; *v. şi* Esenţă.
— ca indice, 137, 155, 182, 233, 271, 309, 325-326, 449.
judecata ca —, 194, 233, 250-251, 292, 341, 346.
— şi persoană, 45, 93, 103, 143, 153, 171, 253, 257, 321, 323, 332, 339, 358-370, 372-373, 379-381, 383-387, 390, 392-397, 399-400, 404, 407, 440, 442, 445, 447, 513-514, 586; *v. şi* Persoană
— ca termen al unei disocieri, 418, 422, 431, 446, 503, 510, 513, 520-521, 526, 528, 544, 546, 553, 554.
v. şi la Interacţiune.
Actual, 121, 125, 135, 315, 330, 345, 506, 542.
Acumulare, 181, 182, 289, 345, 571, 574-575, 579.
v. şi la Figuri (mulţime)
Acuzaţie, 143, 239, 314, 323, 334, 389, 545, 548, 553, 585, 594, 597, 601-602.

Adevăr, 12, 14-15, 46-47, 54, 62, 64, 69, 76-77, 82-83, 99, 101, 134, 183-184, 249, 263, 306, 315-316, 355, 603.
— şi argument pragmatic, 51-55, 57, 105, 112, 140, 143, 145, 254, 306, 327-328, 330-331, 374, 379, 381-382, 572, 578, 600, 616-617.
— ca termen al unei disocieri, 40, 43, 97, 112, 115, 119, 127, 250, 306, 321, 390, 430, 437-438, 445, 458, 464, 473, 479, 488, 512, 529-533, 537, 541, 543, 552;
valoarea —, 98, 101, 263.
v. şi la Opinie.
Adevăruri, 26, 29, 41-42, 70, 72, 76, 154, 157, 173, 249, 302, 377, 474, 479, 572, 608, 612-613.
fapte sau —, 48, 63, 88-92, 96-97, 99, 128, 130, 154, 222, 226, 264, 321, 382-383, 502, 560, 613.
Adeziune, 11, 14-16, 18-19, 28, 30-31, 41-42, 46-48, 52-53, 60, 68, 73, 82-83, 87-89, 97, 99, 120, 127, 132, 138, 143, 145, 149, 166, 177, 197, 203, 211-212, 243, 261, 264, 321, 338, 381, 390, 396, 431, 435, 473, 498, 558, 561-562, 569, 573, 577, 581, 589-590, 592, 594, 615-616.
intensitatea —, 26, 62, 64, 66-69, 71-73, 89, 92, 106, 108, 110, 359, 556.
mărci ale —, 74, 88, 134.
v. şi Acord.
Adjectiv, 130, 161, 170, 202, 266, 400, 489, 492, 497, 507, 527, 532, 534-535, 613.
v. şi Epitet.
Adverb, 159, 203, 527.
Agent, 80, 117, 335, 339, 344, 347, 361-362, 366, 368-370, 379-380, 383-384, 444, 447, 546, 553-554.
Alegere, 47, 56, 64-65, 67, 83, 87-88, 98, 100, 102, 107, 109, 124, 132, 146-147, 151-153, 157-161, 163, 166, 176, 178-179, 186, 193, 195, 213-216, 219, 228, 246-248, 261, 263-264, 286, 291, 295-296, 301, 303, 315, 317, 339, 345, 347, 387, 406, 431-433, 436, 456, 461, 473, 475, 484, 488, 509, 515, 525-526, 541, 550, 556-557, 569, 584, 589-590, 592, 603, 616.
v. şi la Argument, *la* Auditoriu, *la* definiţie, *la* Dat, *la* Figuri, *la* Formă, *la* Ilustrare, *la* Interpretare, *la* Legături, Ordine, *la* Premise, *la* Calificare, *la* Termeni.
Alegorie, 479, 490.
Aluzie, 211, 220, 404, 585, 606.
Ambiguitate, 25, 152, 154, 164, 166, 230, 289, 348, 370, 488, 546, 615.
— negaţiei, 194.
— pronumelui nehotărât, 202.
Ameninţare, 19, 74, 117, 134, 254, 263, 301, 345, 384, 538, 585.
Amplificare, 218, 289, 295, 302, 356, 418, 575, 593.
v. şi la Figuri
Analogie, 68, 101, 169, 172, 236-237, 297, 405, 453, 455-458, 461, 463-469, 480-490, 493, 495-498, 514, 519, 560, 562, 604, 610.
— amendată, 455, 462, 473-474, 476.
— aplicată la discurs, 108, 468-469, 496, 609-610.
— în biologie, 456, 462-464.
definiţia —, 438, 453-454.
depăşirea —, 478-484, 488, 497-498.
dezvoltarea —, 470-471, 487.
— ca diferenţiere de domenii, 456, 466, 468, 479.
— şi dubla ierarhie, 298, 459-460.

— în drept, 131, 456.
— grefate una pe alta, 476-477, 494.
instabilitatea —, 478.
prelungirea —, 469-472, 494, 557.
respingerea —, 472, 475, 478, 483, 498.
— răsturnată, 468
— bogată, 457, 459-460.
termeni ai —, 457-458, 461, 469.
— cu termeni necunoscuți
— cu trei termeni, 458-459, 465, 467, 488.
valoarea termenilor din —, 465.
— și simbol, 479, 488.
v. și la Domenii, *la* Interacțiune, Metaforă, *la* Sens, Temă, Foră.
Analogic, uzaj, 172, 479.
Analitică, judecată, 12, 13, 16, 251, 263, 266, 535, 555, 611.
filosofie —, 611.
Analiză, 181, 263-265.
— direcțională, 264.
Angajament, 55, 83, 101, 134, 137, 258, 591-592, 599.
Antiteză, 13, 335, 420, 480, 504, 518, 536, 540, 546.
Aparență, 42, 58, 63, 75, 103, 237-238, 272, 369, 380, 395, 505-510, 513-517, 520-523, 525, 527, 529-531, 539, 544, 549, 552, 571-572, 594.
Apartenențe, 114, 170, 241, 279, 359, 396-397, 399.
Apărare, 28, 53-55, 62, 69, 71-73, 76, 104, 125, 140, 150, 173-174, 182, 214-215, 225, 241, 256, 324, 333, 340, 347, 352, 364-366, 371, 390, 397, 422, 551, 573-576, 578, 580-581, 583, 594, 600, 603.
Dublă —, 573-574, 600.
Apostrofă; *v. la* Figuri.
Aplicare, a argumentelor, 105, 114, 130, 191, 240, 249, 248, 261, 277-278, 317, 319, 373, 574, 589.
v. și Comic.
caz de —, 165, 168, 234, 242-243, 250-251, 296, 430-431, 439, 475, 483, 492.
câmp de —, 165, 172, 249, 433-434, 484, 504, 585, 612.
— a locurilor, 121, 123, 553.
— a maximelor, 97.
— a noțiunilor, 163-168, 170-171, 175, 295, 516.
— a regulii de justiție, 268-269, 271.
— a teoriilor, 14.
v. și Definiție, Calificare.
Arhetip, 126, 429, 449-450, 476, 518.
Argou, 496.
Argument(e), 249.
— *ab absurdo sensu*, 341.
— prin abuz, 391, 401-402.
— prin analogie, 236-237, 453-456, 560, 562.
v. și Analogie.
— "înrudite", 189.
— apropierii progresive, 432 ; *v. și* Exemplu.
— prin auto-includere, 251.
— de autofagie, 250-252.
— de autoritate, 220, 224, 257, 290, 373-379, 382, 388.
— prin cazul particular, 191, 236, 427; *v. și* Particular.
— prin cauză, 323, 556; v. și Cauzal, Cauză.
alegerea —, 550, 556-557, 586.
— prin comparație, 284; *v. și* Comparație.
— prin compensație, 312-313.
— prin complementaritate, 295-296, 311-312; *v. și* Complementare.

— *ex concensis*, 140; *v. şi* — *ad hominem*.
— prin consecinţe, 262, 280, 282, 318-319, 446; v. şi — pragmatice, Consecinţe.
— consolidării, 351.
— contagiunii, 350.
— prin contrarii, 276, 416, 472.
— *a contrario*, 296.
— de convergenţă, 567, 572, 594; *v. şi* Convergenţă.
— prin conversie, 290.
— *coraxului*, 552-554.
— decisivului, 344.
— didactice, 72.
— dilemei, 290-296.
— direcţiei, 345-351, 593.
— prin disjuncţie, 294-295.
— depăşirii, 351-358.
— prin disociere, 234-236, 499; *v. şi* Disociere.
— prin diviziune, 248, 287-290, 292-293, 311, 560, 606.
— prin dubla ierarhie, 411, 413, 415-41421, 432, 605-606; *v. şi la* Ierarhii.
— prin efecte, 299, 322, 326, 391-392, 487; *v. şi* Consecinţe.
— speciilor, 275, 287-288, 296.
— prin etimologie, 261, 541-542.
— prin excludere, 252, 289.
— prin exemplu, 427-436, 438, 455, 467, 482, 518, 556-557, 561, 594; *v. şi* Exemplu.
— facilului, 336, 342; *v. şi la* Locuri.
forţa —, 555-558, 560-561, 563-564, 566, 568, 570, 599-600, 605-606; *v. şi* Forţă.
— *a fortiori*, 128, 136, 365, 419-420, 432, 445, 448, 576.
— risipei, 308, 341-346.
— "îngheţate", 54.
— *ad hominem*, 140-143, 145, 608.
— *ad humanitatem*, 141, 609.
— prin identificare, 258, 261; *v. şi* Identificare, Identitate.
— *ad ignorantiam*, 293.
— prin ilustrare, 428, 441, 455, 482; *v. şi* Ilustrare.
— de includere, 285, 288, 412.
— incompatibile, 574-675, 579-581, 584-585.
— indirecte, 255.
— *ab inutili sensu*, 341.
— invers, 275, 290.
— prin legături, 234-237, 321-322; *v. şi* Legături.
— prin lipsă, 343.
— prin model, 373; *v. şi* Model.
— prin negaţie, 194-195; *v. şi* Negaţie.
— *a pari*, 296.
— părţilor, 224, 283-284.
— *ad personam*, 142.
— pierderii prin regret, 309.
— posibilului, 292, 342.
— pragmatice, 325-332, 361, 422, 524; *v. şi* Consecinţe.
— precedentului; *v.* Precedent.
— prevăzut(e), 564-565.
— prin probabilităţi, 317; *v. şi* Probabilităţi.
— de propagării, 350.
— proprii cauzei, 564.
pseudo —, 141, 374.
— cvasi logice, 218, 236-237, 238-319, 329, 408, 412, 514, 537, 561; *v. şi* la Logică.
— reciprocităţii, 271-278.
— *ad rem*, 140.
— împrumutate de la adversar, 471.
— întârziate, 607.
— prin retorsiune, 250-251.

— prin ridicol, 252-258; *v. şi* Ridicol.
— prin sacrificiu, 304-310; *v. şi* Sacrificiu.
— extrase din tăcere; *v.* Tăcere.
— subînţelese, 585, 605.
— spontane, 233, 319, 449, 555, 582, 595, 603; *v. şi la* Discurs (ca obiect de reflecţie).
— prin structura realului; *v.* Real.
— prin succes, 328-329.
— superfluului, 337, 344, 375.
— superflue, 345, 575, 581.
— prin simbol; *v.* Simbol.
— prin simetrie, 271-278, 281; *v. şi* Simetrie.
— prin sintaxă, 542.
— prin tranzitivitate, 239, 278-279, 281-283.
— transpozabile, 300.
— *ad verecundiam*, 374; *v. şi* — de autoritate
— vulgarizării, 351.
Argumentativ(ă); *v. la* Context, la Schemă, la Situaţie.
Argumentare, 11, 13, 16-21, 135, 222-223.
— adversă, 151, 585.
amploarea —, 556, 570-577, 586.
scopul —, 62, 78, 556.
— complementară, 585, 572.
cunoaşterea tehnicilor de —, 34, 39, 191, 550, 559-560, 562, 582, 614.
efect diferit al —, 61, 65.
efect neprevăzut al —, 26, 65, 544.
eficacitatea —, 32, 62, 559
calitatea —, 29, 39, 383.
— negativă, 572, 512, 584-585.
— raţională, 18, 142, 410, 581, 608; *v. şi* Raţiune.
teoria —, 14-15, 17, 20-21, 40, 58, 70, 73, 148, 612, 616-617.
valoarea —, 20, 42, 211-212, 267, 310, 343, 354, 373-374, 392, 415, 453, 493, 564, 567, 572, 578, 583, 615-616.
v. şi Demonstraţie.
Articol hotărât, 202.
Artificial, 14, 25, 152, 158, 164, 192, 208, 230, 417, 517, 532-533, 544, 546; v. şi Natural.
Artificiu, *Kunstgriff*, 61, 132, 141, 203, 293, 489, 544-545, 552, 561-562.
Asociere, 175, 304, 501-502, 519, 577.
— şi formare de clase, 160, 162-163, 289.
Asociaţionism, 175, 471.
Atenuare, 96, 112, 356, 392, 418, 423, 488, 562, 584, 594, 598.
Auditor unic, 35-36, 51-52, 60, 232, 574.
v. şi Dialectică
Auditoriu (i), 16-18, 25, 30.
adaptarea la —, 37-40, 45, 72, 128, 264, 301, 550-551, 590, 597, 602-603, 608, 610.
bunăvoinţa —, 71, 75, 156, 223, 266, 339, 595, 597, 602, 610.
alegerea —, 56, 132.
— compozit, 34-35, 45.
condiţionarea —, 19, 36-37, 590-591, 494-603, 610.
construcţia —, 31-32, 36, 38.
definiţia —, 17, 25.
— de elită, 48-49.
mărimea —, 16, 31, 35, 39, 90, 232, 514, 574-575.
funcţiile —, 33-34, 56, 390, 576.
— şi grupuri sociale, 35-36.
individ reprezentativ al —, 398, 407, 428.

intemporalitatea unor—, 43.
— legate prin convenţii, texte, 93, 130; *v.* şi Drept, Morală, Teologie.
— particulare, 34, 43, 45, 49, 50, 52, 56, 64, 88, 90, 99, 106, 125, 127, 130, 133, 222, 563, 576, 581, 590, 603, 610.
rolul normativ al —, 44, 131, 613.
— de savanţi, 30, 49, 131, 133; *v.* şi Ştiinţe.
— universal, 45-51, 82, 88-89, 91, 96-97, 99, 100, 115, 125, 128-130, 133, 141, 151, 222, 382, 409, 563, 576, 581, 590, 596, 602, 603, 608; *v.* şi Acord, (a) Convinge.
Autentic, 126, 141, 213, 224, 256, 291, 328, 426, 513, 517, 528, 532-533, 538, 541-542, 562, 569.
Autonomie; v. Persoană.
Axiomă, 25, 135, 345.

Behaviorism, 370, 383.
Bergsonism, 475; *v.* şi INDEXUL NUMELOR PROPRII: BERGSON.

Calificare (i), 145, 159-163, 195-196, 215-216, 223, 266, 272, 295, 301, 357, 359, 367, 376, 383, 403, 440-441.
alegerea —, 158-163, 215.
deplasarea —, 418.
probleme de —, 63.
— şi simetrie, 272.
Calitate
v. la Ierarhii, *la* Locuri.
Cantitate; *v. la* Ierarhii, *la* Locuri.
Cauzal(ă), legătură, 322-326, 329, 331, 338, 345, 405, 407, 416.
alternanţe în lanţ —, 325, 329, 338.
Cauză, 71, 105, 120-121, 150, 260, 265, 323, 325, 327-328, 364, 413, 420, 500, 525, 556, 564.
— aparentă,
deplasarea —, 223.
— parţială, 329, 481.
v. şi *la* Argumente (prin motive).
Certitudine, 13, 47, 92, 98, 106, 118, 132, 149, 192, 203, 305, 319.
Citări, 220-221.
Clarificare ; *v. la* Noţiuni.
Claritate, 30, 47, 158, 164, 167, 232, 258, 391, 428, 509, 553, 608, 612.
— a noţiunilor, 158, 167.
— a unui text, 158
Clase, 104, 204, 270, 312, 394, 400, 496-497.
— şi regula de justiţie, 269.
Clasicism ; *v. la* Romantism.
Clişeu, 205-206, 221, 441, 449, 494, 544, 550.
Coexistenţă, legături de, 237, 286, 321, 325-326, 358, 399, 404-405, 411, 413-414, 416, 420, 509.
— şi dublă ierarhie, 411, 413-414, 416, 420.
Coerenţă, 135, 152, 157, 170, 240, 246, 269, 359, 502, 504, 507, 568, 570, 584.
— realului, 90.
Comic de şi în retorică, 163, 225, 232, 321, 325, 333, 351, 357, 448, 461, 471, 477, 483, 490-491, 495, 601.
— al retoricii, 232, 251, 277, 282, 291, 300, 310, 358, 373, 375, 381, 432, 545, 554, 575, 580, 584, 588.
Comunitate, 48, 70, 74-75, 78, 95, 220, 513, 615, 617.
v. şi Grup social, Valori.

Comuniune, 26, 69, 71-72, 74-75, 77, 97, 152, 191, 199, 203-206, 211, 213-214, 220-222, 232, 267, 288-289, 295, 320, 392, 406, 438, 545, 575, 596, 605.
v. şi la Figuri.
Comparaţie, evaluare prin, 237, 284, 297, 299-304, 311, 316, 386, 441, 446, 474, 478, 485.
— în hiperbolă, 355.
ilustrare prin —, 439-440.
termen de —, 301, 303.
v. şi la Interacţiune.
Competenţă, 13, 40, 49, 53, 77, 316, 342, 377-379, 421, 564, 596.
— de utilizat, 565.
v. şi la Judiciar.
Complementare, 235, 255, 274, 295-296, 311-312, 329, 571-572, 585, 610.
v. şi la Argumentare.
Compromis, 76, 242, 502-504, 532-533, 601.
Concesie, 61, 196, 351, 391, 586-588, 591, 601.
v. şi la Argumente, *la* Figuri.
Concluzie(i), 13, 17, 20, 29, 46, 49, 51, 53-54, 60, 68, 70, 77, 83, 131, 143, 151, 166, 212, 215, 224, 269, 278, 280, 290, 296, 301, 307, 328, 377, 429, 450, 453-454, 460, 465, 470, 475, 477-478, 487, 489, 547, 551, 555, 559, 561-563, 565, 567-568, 570-571, 577, 592, 595, 598.
faptul drept —, 63, 90, 92.
—opuse, 64.
locul —, 111.
—şi premise, 134, 143-144, 150, 562, 567, 608.
semnificaţia —
Concret, 40, 50, 89, 100-104, 116, 120, 125-127, 135, 148-150, 184-186, 268-269, 271, 303, 319, 355, 371, 399, 404, 408, 430, 436, 438, 441, 484, 490, 511-512, 521, 565, 590, 592, 603, 608.
termen —, 184.
v. şi la Ierarhii, *la* Valori.
Condiţie(i) necesară sau suficientă, 15, 30, 75, 77, 88, 90, 97, 99, 135, 139, 149, 155, 164-165, 171, 182-183, 191, 195, 198, 210, 222, 224, 238, 240, 248, 251-252, 261-262, 274-275, 278, 283, 296, 324, 329, 339, 373, 375, 391, 416, 420, 431, 477, 483-484, 495, 500, 503, 531, 535, 538-539, 556-557, 573, 591-592, 612, 616.
— prealabile argumentării, 26-29, 31-32, 74, 78, 82, 186, 583, 590, 595, 598.
Confundare, v. la Noţiuni.
Congruenţă, 568.
Conjectură, 63, 317, 445, 554.
Conjuncţii, 195, 577.
— şi formare de clase, 162.
Consecinţă(e), 105, 158, 171, 182-183, 207, 220, 250-254, 262, 280, 282-284, 318, 321, 323, 325-335, 339, 341, 378, 385, 397, 422, 442, 446, 482, 510, 522-526, 544, 546-547, 553, 563, 570-571, 573, 606, 609, 613-614, 616.
— şi autofagie, 250-251.
compararea —, 300.
— divergente, 254, 318, 329-330.
fapt/— , *versus* mijloc/scop, 331-335, 522-526, 546.
v. şi la Argumente.
— logică, 282.
Consilience, 568.

Consimțământ universal, 46-47, 81, 374.
Constrângător, raționament, 10-11, 46-47, 83, 269, 280, 475, 563.
raționament ne—, 10-11.
v. și Demonstrație, Evidență, Necesar, Probă.
Contactul spiritelor, 26-31, 38.
Contaminare, 322; *v.* Foră.
Content analysis, 107.
Context, 41, 90-91, 108, 128, 133, 156, 158, 169, 189, 231, 221, 228, 296, 361, 388, 488, 495, 497-498, 534, 560, 611, 615.
mărimea —, 156.
izolare în afara —, 212, 231, 266, 486.
persoană ca —, 368-369, 387, 390, 495.
— filosofic, 560.
Contradictorii, identitate, 62, 102, 181, 241, 246-247, 254, 267, 290, 294, 531, 535, 552.
Contradicție, 64, 70, 108, 141, 239-242, 246, 250-252, 267, 433, 504, 515, 574.
v. și Incompatibilitate
Contrarii, similitudine prin, 472.
v. și la Auditorii.
Convenție, 93, 127-129, 132, 163, 166, 186, 201, 240, 265, 269, 300, 469, 540, 615.
v. și Auditorii
Convergență, 106, 567-572, 594.
Convinge (a), 13, 15, 18, 28, 31, 35, 38, 40-42, 44, 46-48, 58, 58, 71, 81, 150, 212, 235, 260, 310, 392, 389, 440, 547, 550, 558-560, 572, 596, 599, 605.
Coordonare, 162, 194-195, 246.
Corelări, 82, 239, 411-412, 418, 421, 433, 598, 607.
Corpus, 127, 129, 146, 569.
Credință, 13, 15, 42-43, 47, 61, 73, 75, 79, 82, 87, 99, 102, 161, 177, 183, 196, 198, 208, 226, 295, 310, 320, 372, 374, 377, 385, 397, 406, 449, 528, 545, 568-569, 585, 589-590, 602, 613.
rea —, 55, 174, 246, 291, 352-353, 561.
Credulitate naturală, 93.
Cuantificabil, 314, 316, 412, 424.
v. și Omogenitate.
Culoare, 154, 399, 421, 484, 509, 546, 520.
Cupluri, antitetice, 110, 509-512, 516-517, 519, 523-525, 527, 533-534, 544.
— clasificatoare, 512-513.
legături între —, 510-511, 513-515, 519.
— filosofice, 505-507, 509-514, 516-517, 520-521, 523, 527, 529, 533, 539, 543-544.
răsturnarea —, 517-518, 520, 522, 557.
v. și Aparență, Disociere, *la* Termeni.
Cuvânt (e), *versus* lucru, 527, 537-538, 545; *v. și* Verbal.
— compuse, 489.
familie de —, 187-188.
petiție de principiu într-un singur —, 144, 163.
v. și la Sens.

Date, 46, 77, 89, 91-93, 192, 223, 228, 264, 319, 340, 501, 509, 512, 612.
aranjarea —, 146, 158, 163, 176-179, 186, 194, 203, 214, 222, 238.
— *versus* explicație, 519.
interpretarea —, 152-153, 357.
selecția —, 42, 49, 146, 151-152, 166, 176, 318.
v. și Premise
Deci, 322.

Decizie, 56, 73, 78-80, 83, 119, 133, 135, 146, 165, 167, 170, 182, 241, 379, 426, 435, 459, 556, 616.
argumentare ulterioară —, 60, 68, 346.
— şi executare, 67.
funcţii de —, 317.
— şi incompatibilitate, 241, 245-248, 286, 584.
punere în discuţie a —, 41, 45.
v. şi lucru judecat.
— şi urgenţă, 59-60.
v. şi la Judiciar
Deducţie, 12, 25, 143, 152, 387.
Defetism, 570.
Definiţie, 108-109, 130, 215, 262-263, 265, 288, 294, 615.
— şi argumentare, 89, 258-261, 264-266, 288, 329, 354.
alegerea unei —, 209, 215, 261, 541.
— descriptivă, 208, 259, 261.
— disociativă, 503, 536-541, 543.
dublă —, 208, 262, 411.
— legală, 262.
— nominală, 262.
— normativă, 258, 261.
— paradoxală, 535.
— persuasivă, 539.
— reală, 259.
— tehnică, 260.
v. şi Enumerare, *la* Figuri.
Deformare, 122, 204, 370, 402, 502.
Deliberare(i), 11, 13, 15, 26, 47, 55, 58, 60, 62, 65.
— intimă, 17, 26, 57-58, 62, 576, 579, 590.
secretul —, 31.
v. şi la Genuri oratorice.
Demonstrativ, articol, pronume, 201-203, 527.
Demonstraţie, *versus* argumentare, 11, 13-15, 19, 21, 25-26, 41, 63, 69, 142-143, 150, 152, 179, 217, 234, 238, 240, 256, 260, 262, 268, 278, 297, 328, 380, 382, 387, 570-571, 589-590, 593, 608.
v. şi la Logică.
Denegare, 51, 165, 379, 588.
Denumire, 395.
v. şi Calificare
Depreciere, 265.
Derivare, a cuvintelor, 188-189.
—*versus* reziduu, 532.
Descalificare, 507, 524, 526-527, 529, 532, 534.
— a adversarului, 48, 61, 133, 142, 300, 364-365, 378, 389, 456, 580, 602.
—ca termen I al unei disocieri; *v. la* Termeni.
Descriptiv; *v. la* Definiţie, *la* Sens.
Determinare, 38, 54, 71, 100, 124, 170, 208, 296, 340, 377, 426, 428, 489.
Determinism, 434, 502.
Dezacord, 12, 20, 88, 157, 201, 225, 379, 427, 545, 589, 592, 613.
Dezbatere, *versus* discuţie, 53-54, 68, 75, 79-80, 89, 129, 131, 147, 223, 227-228, 233, 240, 292-293, 307, 354, 379, 401, 550, 555.556, 560, 569, 576, 578-579, 582-583, 592.
v. şi Pledoarie.
Dialectică, 15-16, 29, 39, 66, 511-512, 531, 607.
Dialog, 45, 51-55, 75-76, 141, 169, 198, 219, 430, 598.
Dinamic; *v.* Static.
Diplomat, 75, 247.
Diplomatic(ă) , atitudine, 244, 246, 524.
boală —, 244, 246-247.

Disciplină, 101.
Discurs, 16-20, 26, 33-34, 36-39, 45, 51, 55-57, 67-74, 99, 119, 133-134, 140, 144, 152, 156, 163, 176, 179, 192, 194-195, 199, 209, 214, 232-233, 387.
amploarea —, 17, 51, 576-577; *v. şi la* Argumentare.
analiza —, 179, 186-187, 195-196, 203, 209-210, 222-223, 231, 238.
— ca obiect de reflecţie, 341; *v. şi la* Analogie, *la* Argumente (spontane), Convergenţă, *la* Ierarhie, *la* Interacţiune, *la* Model, *la* Mijloc, *la* Orator, *la* Ordine, Probabilitate, *la* Procedeu, *la* Realitate, *la* Simbol.
— ca operă de artă, 609-610.
— ca organism, 609-610.
părţile —, 583, 595, 604, 606.
valoarea estetică a —, 65-66.
varietăţile —, 65-66, 73, 208, 219, 222, 239, 611; *v. şi* Genuri oratorice.
Discuţie, conduita, 15, 17, 54, 73, 78, 80, 140, 143, 173, 266, 317, 393.
— *versus* **dezbatere**, 54, 555.
— dirijată, 540.
punere în —, 78, 97, 135, 176.
reluarea —, 77-78, 138.
v. şi la Acorduri, *la* Judiciar.
Disociere(i), 206, 210, 236, 361, 499, 506-508, 510, 512, 514-516, 519, 521-522, 526-527, 534, 547, 549-550, 552, 558, 571, 584, 607.
— în evantai, 521.
exprimarea —, 534-536, 540, 542-543, 548.
— *versus* legătură, 87, 234-235, 557.
— şi modificarea noţiunilor, 235-236, 500, 502.
opoziţie la —, 114, 517, 552.
— sau ruptura de legătură, 234, 500-505.
— suprapuse, 563.
v. şi Cupluri, *la* Incompatibilităţi, *la* Termeni.
Dispoziţie, 30, 53, 165, 223, 296, 299, 383, 428. ; *v. şi* Metodă.
— la acţiune, 67, 73, 97, 474, 579.
Diversitate, 119-120, 279, 386, 515, 571, 574.
v. şi la Locuri (al celui unic).
Diversiune, 232, 566, 583-585.
Divin(ă), 13, 26, 48, 102, 165, 182, 196, 299, 306, 309, 326, 328, 336-337, 379-380, 392, 405-406, 420, 450-452, 458-460, 465, 467-468, 511, 530, 578, 612.
v. şi Dumnezeu.
Divinitate, 65, 70, 107, 342, 424, 450, 457, 530, 537, 578.
v. şi Dumnezeu.
Divizare, ca anunţ, 576, 606.
— a problemei, 346; *v. şi* Etape.
— a întregului în părţi, 283, 287-297, 512.; *v. şi la* Argumente.
Domenii, în analogie, 455-456, 458, 460, 468, 470, 478-480, 482-483, 487, 609.
— irelevante în conduită, 385.
— ale legii şi ale miracolului, 130, 434, 455, 476.
— ale cunoaşterii, 30, 161, 166, 314, 317, 501, 559, 569, 616.
Dorinţă (e), 40, 67, 81-82, 170, 199, 316, 465, 530-531, 570.
Dragoste, 126, 180, 270, 311, 405, 451, 455, 469, 523.
Drept, 20-21, 59, 80, 127, 129-133, 137-138, 150, 165, 206, 284, 291, 318, 330, 348, 361, 366, 374, 384, 397,

428, 434-435, 456, 471, 483, 497, 501, 503-504, 508, 519, 573, 576, 587, 600, 603, 606.
v. şi la Analogie, *la* Fapt, Judecător, Juridic, Jurist, Legal.
Dualitate, principiu al, 105, 153, 482, 542, 616.
Dumnezeu, 68, 115, 157, 162, 169, 196, 216, 222, 294-295, 305, 308, 320, 331-332, 335-336, 352, 363, 380, 386, 392, 437, 503, 527-528, 565-566, 575, 578, 597.
— ca agent, 368-370, 401, 403.
— în analogii, 101, 312, 457-460, 465, 467-468, 479.
— ca termen de comparaţie, 298-300, 310-312.
— în duble ierarhii, 413-415.
— ca model, 102, 444-445, 447-448, 450-452.
v. şi Divin, Divinitate, Fiinţă perfectă; *v.* INDEX DE NUME: IISUS.

Echilibru, 60, 80, 107, 151, 253, 312, 349, 354, 484.
Echitate, 60, 133, 170.
Educaţie, 30, 69-70, 72-73, 112, 128, 250, 253, 284, 330, 347.
Eficacitate ; *v. la* Argumentare, *la* Mijloc.
Egalitate, 101, 162, 195, 205, 260, 263, 278-279, 282, 297.
Egalizare, 162, 422.
Elită, 48-49, 115, 125. ; *v. şi la* Auditoriu.
Elogiu, 65, 71, 189, 292, 306, 360, 367, 372, 385, 390, 401, 449, 524, 563, 581, 594.
— al adversarului, 385, 548.
— şi blam, 66, 163.
— funebru, 65, 68, 74.
— de sine însuşi, 388, 390-391, 395, 584, 586, 598.
Elocvenţă, 62, 66, 148, 544, 549, 597.
reputaţie de —, 68, 549.
Empirism, 12, 120, 126, 453, 471, 560.
Entimemă, 282, 287, 324, 553, 556.
Enumerare, a cazurilor particulare, 109, 168, 314, 322, 375, 431, 437-438,
definiţie prin —, 264.
— paratactică, 196-197.
— a părţilor, 181, 218, 264, 288-289, 393, 567.
— şi prezenţă, 289.
Epicheremă, 282.
Epidictic *v. la* Genuri oratorice.
Epilog, 595.
Epitet, 159, 176, 215, 347, 359, 367.
Eristic(ă), 53, 55, 239, 391.
Eroare, 12, 55, 65, 114, 134, 155, 181, 187, 221, 223, 225, 241, 253, 263, 270, 328, 365, 369-370, 394, 444, 490, 503, 505-506, 515, 529-530, 534, 572, 608.
v. şi la Explicaţie.
Esenţă, 9, 75, 110, 120-122, 126, 170, 262, 321, 326, 358-359, 361-362, 399-404, 407, 415, 424-425, 452, 469, 480, 509-510, 513, 520-521, 560.
v. şi la Locuri.
Etape, ale demonstraţiei, 512, 555, 589, 593.
— ale discuţiei, 140, 349, 590.
— ale unui fenomen, 182.
procedeul —, 345-352 ; *v. şi* Jaloane.
Eterogenitate; *v. la* Ierarhii, Omogenitate.
Ethos oratoric, 390.
Etică, 75, 114, 122, 207, 243, 262, 312, 384, 417, 468, 511.

v. şi Morală.
Evaluare; *v.* Comparaţie, Măsură.
Evidenţă, 11-12, 14, 19, 25, 46-48, 53, 130, 228, 240, 258, 261, 454, 608, 612-613.
Excepţie, 196, 250, 256, 296, 386, 400, 433-434, 501.
Excludere, din comunitatea umană, 48, 95, 252, 389.
— din grup, 95, 396-397, 408.
v. şi Argumente.
Exemplu, 107, 116, 118, 125, 136, 143, 162, 173-174, 182, 190, 196, 371, 382, 427-437, 449-452, 455-456, 467, 472, 477, 510, 518, 521, 556, 561, 568, 573, 575, 581, 594.
— ierarhizat, 104, 432.
— sau ilustrare, 16, 435, 438-439, 455, 482.
— invalidant, 433-434, 439, 557.
Existenţialism, 121, 328, 360, 508, 525, 532, 542, 611.
Exordiu, 144, 583, 595-598, 602.
Experienţă, 13, 19, 20, 26, 29, 32, 46, 59, 91, 114, 153, 156, 167, 224, 251, 253, 265, 285, 299, 310, 312, 315, 348, 381, 403, 434, 441, 449, 484, 497, 579, 614.
— mentală, 500, 509, 516, 589, 612.
— nouă, 173.
— viitoare, 164-165, 243.
Experţi, 377-378.
Explicaţie, 9, 60, 98, 117, 218, 324, 334, 379, 399-400, 449, 481, 516, 519-520.
— ca definiţie, 379-380.
— a unei diferenţe de ordine, 322, 426, 456.
— a erorii, 12, 529, 572, 608.
— apariţiei termenului I, 515-516, 529.
Expunere, 108, 179, 317, 392, 429, 434, 455, 472, 486, 567, 589, 593-594, 601, 607.
v. şi Metodă.
Exprimare, artă, 177-178, 549-550.
dificultăţi de —, 310, 565.
— a esenţei, 170; *v. şi* Manifestare.
— versus simptom, 155.
variaţii ale —, 189.
— violentă, 364.
v. şi la Disociere, Formă.
Extrapolare, 378, 416.

Fabulă, 462, 479, 516.
Facultăţi, diviziune în, 41-42, 65, 305, 315, 611.
v. şi Imaginaţie, Pasiune, Voinţă.
Fapt(e), 46, 63, 66-67, 74, 90-92, 98, 100, 119-120, 129-130, 134, 147, 157, 164, 171, 180, 185, 199, 218, 223, 226-227, 244, 255, 257, 259, 264, 289, 297, 310, 315, 320, 327, 331-334, 360, 363, 367-368, 370, 407, 410, 416, 418, 422, 430, 434, 436, 445, 465, 467, 475, 489, 510, 514, 516, 518-519, 522-525, 546-547, 549-550, 560, 566, 569, 574, 586-587, 593, 596, 602, 606, 615.
comunicare de —, 220, 341, 355, 381, 392, 577-578.
— considerate neavenite, 131, 434.
definiţia —, 30, 89, 130, 132.
— şi drept, 46, 137, 140, 142, 150, 324, 361, 519, 573-574, 576, 600, 616.
expunerea de —, 159, 205, 224, 253, 428-429, 432, 514, 547, 580, 593, 604.
— şi interpretare, 157-158, 214, 332, 368-369, 593-594.
judecată de —, 187, 195, 198, 223-225, 395-396, 402; *v. şi la* Realitate.

— şi prezumţii, 88, 92-93, 96-97, 198, 222, 321.
— sau adevăruri, 12, 29, 42, 48, 63, 76, 88, 89, 91-92, 97, 99, 128, 130-132, 134, 154, 222, 264, 321, 379, 381-383, 502, 560, 613.
v. şi la Statut.
Fanatism, 82-83.
Fenomenologie, 508, 530.
Ficţiune, 63, 130, 244-245.
operă de —, 469 ; *v. şi* Literatură.
Fidelitate, 101, 104, 126, 149, 385.
Figură, 37, 405, 447, 462, 474, 530.
v. şi Prefigură.
Figuri, 161, 209-210, 213, 214, 222, 291, 405, 411, 479-480, 518-519, 562, 590.
— argumentative, 161, 208, 214, 289, 404, 420, 586, 601, 605.
— ale atenuării, 562.
— ale alegerii, 213-216, 295.
clasificarea —, 213, 217.
— ale comuniunii, 214, 219-221.
definiţia —, 209-210.
— ale depăşirii, 356, 491.
— ale ordinii, 605.
— ale prezenţei, 214, 217, 221-222, 289, 295.
— cvasi logice, 267, 535.
— ale renunţării, 585.
— ale sincerităţii, 552.
— de stil, 178, 208, 211-21, 214, 302, 356, 546.
Figuri tradiţionale, 213-214
adjectio, 218.
aluzie; *v.* Aluzie.
amplificare, 218-219, 289, 295, 356, 575; *v. şi* Amplificare.
anaforă, 217.
antanaclază, 268.
anticipare, 216; *v. şi* prolepsă.
antimetateză (antimetabolă), 536.
antifrază, 440.
antiteză; *v.* Antiteză
antonomază, 216.
apostrofă, 404.
asteism, 552.
atenuare, 356.
catachreză, 496.
citare, 228; *v. şi* Citat.
climax, 605; *v. şi* gradaţie.
comunicare, 221.
comutare, 518-519.
concesie, 391; *v. şi* Concesie.
conduplicatio, 218.
contrară, 420; *v. şi* Antiteză.
corecţie, 216.
definiţie oratorică, 215; *v. şi* Definiţie.
dialogism, 219.
enalagă, 219-222; *v. şi* Persoană gramaticală, Timpuri.
enantioză, 540.
epitropă, 587.
eufemism, 562.
ezitare (*dubitatio*), 295, 551.
gradaţie, 605
hiperbată, 551.
hiperbolă, 354-358, 551.
hipotipoză, 208, 219.
identitatea contrariilor, 257, 535.
insinuare; *v. şi* Insinuare.
interogaţie retorică, 210, 221; *v. şi* Interogaţie.
interpretatio, 219.
inversiune, 551.
licenţă, 552.
litotă, 354, 356-357, 562.
metabolă, 219.
metalepsă, 225.
metaforă; *v.* Metaforă.

Metonimie, 216, 410-411.
onomatopee, 217.
oximoron, 536.
paradoxism, 535-536.
perifrază, 215-216; *v. şi* Perifrază.
Permissio, 391.
personificare, 404.
plocă, 266.
poliptotă, 536.
predicare, 219.
preteriţie, 585-586.
prolepsă, 210, 216, 219, 601.
prozopopee, 404.
pseudo-discurs direct, 219, 222.
pseudo-licenţă, 552.
rectificare; *v.* corecţie.
reluare (*reprehensio*), 216.
repetiţie, 210, 217-218, 551; *v. şi* Repetiţie.
reticenţă562, 585.
reversiune, 518.
subjecţiune (*sustentatio*), 593.
silepsă oratorică, 266.
sinecdocă, 216, 410-411.
sinonimie, 219.
tautologie aparentă, 266.
Fiinţa perfectă, 48, 102, 379-380, 449, 452, 578.
v. şi Dumnezeu, Perfect.
Filibuster, 583.
Filosof, 11, 13, 15, 18, 21, 37, 40, 46, 55, 58, 62-64, 76, 106, 112, 116, 129, 154, 251, 257, 278, 376, 443-444, 485, 495, 503, 507, 511, 526, 529, 609, 613.
limbajul —, 148, 209, 542.
responsabilitatea —, 64, 526.
— versus retor, 40, 66.
superioritatea — asupra savantului, 285.
Philosophia perennis, 400.
Filosofie şi analogie, 453, 473, 475, 479, 483, 508, 560, 568, 572, 611-616.
— şi analiză, 264.
argumentare în —, 18, 21, 43, 51-53, 63, 75, 88, 91, 93, 98, 100, 106, 109, 112, 129, 144, 146, 151, 166, 212, 235, 288, 294, 318-319.
— şi auditoriu universal, 47-48, 50, 52-53, 126, 129.
definiţie în —, 263.
— şi deliberare intimă, 57.
— şi dialog, 51-55, 75.
— şi predispoziţie la acţiune, 73.
— şi disocieri, 510-516, 521, 523, 527, 529, 539, 543-544.
— şi ansamblu admis, 129, 146, 517.
— limbajului, 615.
noţiuni în —, 151, 154, 166, 194, 318, 400.
— şi retorică, 16, 47, 62.
— şi teoria argumentării, 12-15, 37, 40, 612-616.
v. şi Cupluri, Metafizică, Ontologie.
Finalism, 121.
Fond; *v.* Formă.
Forţă, construcţie, 454-455, 458, 460-461, 465-466, 476, 497.
contaminarea — şi a temei, 487.
— multiple, 477.
realitatea —, 480.
rectificarea —, 463-464.
substituirea —, 481.
— şi temă, 454, 464, 477-478, 480, 482, 484-4856, 488, 492, 519.
v. şi Analogie, *la* Interacţiune, Metaforă, Temă.
Formal(ă), gândire, 13, 21, 25, 63, 98, 143, 166, 236, 238-240.
analiză —, 263-264.

sistem —, 25, 164, 167, 240-241, 247, 258, 264, 266.
v. şi la Limbaj, *la* Ştiinţă
Formă, bună, 605.
alegerea —, 179.
— *versus* devenire, 521.
— discursului, 17, 179, 211, 223, 609.
— *versus* fond, 152, 206, 210, 235, 510-511, 544, 610.
— gramaticală, 188, 194-195, 193, 200, 537.
v. şi la Persoană.
Forţa argumentelor
—şi comportamentul adversarului
—ca factor de argumentare
argumente puternice şi argumente slabe
—şi regula de justiţie
—şi *wishful thinking*
Frază compusă, 197.
Frânare, tehnici de, 77, 379, 384, 397-398, 401, 407.
Frecvenţă, 93-94, 107, 113, 226, 239, 315-317, 433.

Gen, 52, 105, 109, 194, 287-288, 296, 309, 392, 411, 423, 456, 469, 512.
General, *versus* particular, 510, 513.
Generalizare, 48, 54, 77, 144, 201, 249-250, 258, 276, 404, 427-428, 431, 433, 455, 561, 594.
—şi simetrie, 276.
Geneză, 408, 412, 496-497.
Geniu, 125-127, 207, 366, 525.
Genuri oratorice, 34, 66, 69, 108, 210-211, 214, 392, 576.
— deliberativ, 34, 62, 65-66, 71, 73, 556; *v. şi* Deliberare.
—epidictic, 34, 65-66, 69-71, 73.
—judiciar, 34, 62, 65, 71, 73, 556 ; *v. şi* Judiciar.
Ghilimele, 529.
Grade, 14, 62, 67, 82, 92, 111, 123, 185, 196, 198, 239, 289, 316, 319, 322, 388, 416-419, 421-426, 450, 456, 467, 487, 495, 509, 512, 557, 560, 570-571.
v. şi Natură, Ordine.
Gramatică, 192-193, 195, 200, 205, 211, 219, 226, 433, 532, 542.
v. şi la Formă.
Grup(uri), apartenenţă la, 35-36, 46, 70, 74, 80, 82, 97, 100, 102, 114, 127-128, 133, 141, 161, 170, 199, 202, 204, 220, 241, 248, 256, 280-281, 289, 321, 370-371, 373, 378, 385, 393-399, 404, 406, 415, 449, 557, 592, 613.
individ şi —, 31, 95, 300, 394-399, 407-408, 513.
—ca model, 442.
multiplicitatea —, 35, 97, 394.
noţiunea de —, 394.
— perfect, 396.
purtător de cuvânt al —, 56, 398, 407.
v. şi Purtător de cuvânt.
— de referinţă, 94-97.
simbolul —, 407-408 ; *v. şi* Simbol.
—ca valoare concretă, 101-102, 116.
v. şi Valori.

Hinduşi, 325, 503, 530.
v. şi Indieni.
Hipotaxă, 197.

Identificare(i), 249, 258, 260-262, 269, 271, 274, 277, 294, 296-297, 337, 489, 502.
— în psihologie, 442.
— prin simetrie, 271.

Identitate, 109, 256, 258, 263, 266-267, 272, 453, 480, 482, 496, 514, 535, 568.
— parțială, 239, 258, 454 ; *v. și* Justiție (regula de)
principiul —, 143.
— de tautologie, 268.
Idol, 366, 447, 529, 572.
Ierarhie(i), 27, 64, 83, 88, 97, 104, 109, 123-124, 204-205, 222, 298, 300, 302, 312, 411-413, 415-416, 425-426, 479, 510, 532, 558, 560.
— abstracte, 104.
— concrete, 104.
— confirmativă, 420.
duble —, 322, 411-421, 432, 460, 488, 604-606.
duble — și discurs, 418.
— eterogene, 105.
— și incompatibilități, 107-108.
— cu mai multe criterii, 105, 298.
— calitative, 127, 412, 421.
— cantitative, 105, 412, 421, 425.
— sistematice, 105.
Iezuiți, 276, 318, 444.
Ilustrare, 207, 427-428, 435-439, 441-442, 451, 455, 467, 474, 482, 487, 552, 581, 590.
alegerea —, 436, 441.
— inadecvată, 439-440.
Iluzie, 29, 50, 53, 75, 200, 305, 506, 516, 523, 529, 543, 558, 582-583.
Imagine, 48, 184, 208, 217, 239, 353, 355, 362-363, 385-387, 393, 395, 398, 400, 406, 425, 438, 444-445, 450, 463, 468, 470, 478, 489-490, 511, 520, 530, 550, 608.
corectarea —, 462.
Imaginație, 13, 41, 82, 158, 184-185, 436, 511, 572-573, 606, 612.
Imitație, 207, 257, 370, 427, 442-443, 446, 449, 452, 516.
Imperfect, timp, 199-200.
Imparțialitate, 80-82, 364, 385, 515, 596.
Imperativ, mod, 197-199, 207, 273.
Implicare, 79, 181, 282.
Incompatibilitate, 45, 103, 107-108, 153, 166, 198, 240-244, 248, 250-252, 276, 281, 290, 313, 354, 379.
— și anxietate, 249.
— și schimbare, 90.
— și disocieri, 509, 521-522, 543.
evita (a) —, 244-249, 502, 547, 585.
— și ridicol, 253-254, 357.
v. și la Compromis, *la* Ierarhie, *la* Interpretare, Sacrificiu.
Incompetență, 378, 421.
Indice(i) al mărturiei, 138.
discurs ca —, 186, 233, 323, 363, 547.
— de stângăcie, 550.
— de pasiune, 551.
— *versus* semn, 155, 606.
— de sinceritate, 550-551, 570, 577.
— de spontaneitate, 550,
— și simbol, 407.
Indieni, 277, 402, 429.
v. și Hinduși.
Inducție, 258, 260, 289, 427, 431, 436, 453.
Ineficace, act, 386.
Inerție, 64, 135-137, 173, 303, 427, 430, 442, 480.
— și regula de justiție, 268.
Infinit, 319, 456, 509.
Inițiere, 72, 128-129, 329, 409, 560.
Inovație, 136, 573.
v. și Modificare, Noutate.
Insinuare, 562, 585.
Inspirație, 544.

Instituții, 30, 33, 54-55, 75, 78, 140, 394, 399, 401, 445, 542.
Intenție, 54, 155, 160, 186, 195, 201, 205, 217-219, 224, 357, 368-370, 383, 387, 389, 401, 437, 468-469, 512, 552.
— a legiuitorului, 136.
Interacțiune, între act și persoană, 289, 364, 372, 379, 381, 386-387, 391, 399, 556.
— în analogie, 460-461, 463-464, 466, 477, 483-485.
— în comparație, 300, 304, 316, 446.
— în discurs, 154-155, 231, 234, 387, 391, 434, 513, 555-556, 561, 567, 570, 574, 578.
— între exemple, 446-449.
— între individ și grup, 307, 393-394, 396, 399.
— în limbaj, 166, 188-189, 263, 314, 485.
— între model și imitație, 447.
— între mijloace și scopuri, 335-338.
— în sacrificiu, 313-314, 334.
Interogativ, mod, 197-199.
v. și Interogație.
Interogație, 199, 210.
v. și la Figuri, Interogativ.
Interpretare(i), 19, 79, 110, 138-139, 149, 152-155, 158, 166, 169-170, 174, 178, 194, 197, 219, 228, 244, 251, 266-267, 280, 323, 325, 331-333, 359, 368-370, 372, 385, 387, 404, 407, 411, 456, 546, 553, 593-594, 601.
alegere între —, 151, 176, 214.
— discursului, 155-156, 195, 202, 205, 231, 240, 341, 388, 458, 468, 518, 522, 568, 600.
— incompatibile, 153.
plan de —, 304, 554.
— textelor legale și religioase, 130, 136, 154, 157-158, 170, 220, 296, 432, 452, 504, 569, 582.
— unui sistem formal, 25, 167.
Unicitatea —, 179, 493.
v. și la Fapt, Incompatibilitate, Intenție.
Intuiție, 12-13, 48, 61, 163, 498, 521, 591, 612.
Invenție, 183, 364, 453, 469-470, 482, 485.
Ipocrizie, 61, 245-246.
Ipostază, 359.
v. și Personificare
Ipoteză(e), 12, 39, 81, 110, 138, 147, 183-184, 205, 219, 223, 225, 231, 259, 273, 281, 286, 288, 290, 293, 308, 314, 423, 453, 463-464, 482, 492, 505, 551, 562-563, 579-580, 585, 593.
metodologia —, 183.
— multiple, 579, 585.
Irațional, 10, 13, 44, 59, 65, 81, 125, 199, 286, 374, 388, 405, 409, 424, 564, 610, 614, 616.
v. și la Locuri.
Irelevant; *v.* Relevant.
Ironie, 169, 255-256, 278, 332, 357, 404, 440, 552.
Istorie, 48, 56, 100, 126-127, 129, 173, 181, 224, 231, 305, 328, 362-363, 372, 399, 424-425, 427-428, 449, 513, 575, 611, 616.
Iubire, 196, 299, 303, 315, 452, 469, 527.

Încredere socială, 134, 136, 374.
Îndoială *v. la* Probă.

Jaloane, 140, 153, 345, 347, 350, 352.
Japonia, 124, 244, 250, 384, 536.

Judecător, 21, 34, 131, 133, 136, 138, 149, 151, 165, 169-170, 183, 221, 243, 273, 276, 329, 364, 374, 380, 387, 390, 504, 538, 540, 554, 563, 574, 580-582, 602.
Judiciar(ă), competență, 378.
decizie —, 73, 146, 165, 435. ; *v. și* Decizie.
dezbatere —, 59, 63, 555-556. ; *v. și* Discuție.
ordin —, 34, 54, 62, 65, 171, 371, 379, 497.
v. și Genuri oratorice, Probă, Procedură, Proces.
Jurământ, 134-135, 408, 422.
Juridic(ă, i, e), antinomii, 165, 504; *v. și* Compromis, Incompatibilități.
argumentare —, 60, 130, 197, 296, 374.
cadru —, 129, 131, 133-134, 170, 349, 569.
noțiunea — de moarte civilă, 408.
noțiunea — de neglijență, 96.
reguli — ca exemple de principii, 428.
sistem —, 75, 78, 98, 137, 146, 164, 167, 504.
v. și Drept
Jurist, 129-130, 154, 282, 316, 374, 435, 443, 456, 471, 503-504, 518, 580,
Justiție, 30, 59, 80, 126, 138, 166, 168, 171, 254, 374, 460, 557.
— adevărată, 508.
denegare de —, 165.
— divină, 460.
— formală, 269.
regulă de —, 268-271, 273, 442, 560, 583.
regulă de — și simetrie, 271-273.

Limbaj, 18-19, 155, 166, 434,
acorduri subiacente —, 96, 158, 237.
v. și Gramatică, Sintaxă.
— artificial, 25, 164.
funcțiile —, 164, 167.
— formalizat, 263; *v. și* Formal.
— obișnuit, 186, 191.
sărăcia —, 492.
— natural, 240, 260, 262, 265.
— *versus* gândire, 167, 510.
— profesiunilor, 496.
reflecțiile auditorului despre —, 233-234.
— rezervat, 204.
— științific, 164.
— și segregare, 204.
— și structuri sociale, 204.
— tehnic, 127.
Legal, 132, 165, 170-171, 242, 262, 296-297, 434, 556.
v. și Drept, Juridic.
Liste de prezență și de absență, 290, 418.
Literă, aparentă, 522.
— *versus* spirit, 155, 157, 518, 528.
v. și Literal.
Legătură(i), 30, 69.
alegerea —, 406.
— între cupluri, 511.
— *versus* disociere, 87.
— întemeind realul, 427-499.
— ale realului, 358, 460, 605.
ruptură de — sau disociere, 500-505.
— și subordonarea valorilor, 106.
— între termenii unui cuplu, 507.
tipuri de —, 322.
v. și Coexistență, Paratexă, Real, Ruptură, Succesiune, Simbol.
Libertate, 47, 65, 74, 167-168, 197, 206, 227, 243, 248, 254, 392, 400, 406, 412, 502, 511, 516, 526, 565, 594, 603, 616.

— persoanei, 360-361.
Liste de prezență și de absență, 290, 418.
Loc(uri), 108.
— ale anteriorului, 120; *v. și* Origine, Principiu.
— antitetice, 110.
— calității, 115-120, 124-126.
— cantității, 110-115, 119-120, 123-126
— comune, 108-109, 111.
— ale dificilului, 113.
— ale durabilului, 112.
— ale esenței, 122, 126; *v. și* Esență.
— ale existentului, 121, 125.
— ale facilului, 113; *v. și la* Argument.
— iraționalului, 125; *v. și* Irațional.
— ireparabilului, 118.
— normalului, 113; *v. și* Normal.
— numărului mai mare, 111; *v. și* Număr.
— oportunității, 118.
— ordinii ; *v. și* Ordine., 120, 125.
— persoanei, 126.
— precarului, 118, 126.
— probabilului, 113; *v. și* Probabilități, Probabil.
reducția sau subordonarea —, 125.
— specifice, 108.
— întregului, 110, 112; *v. și* Totalitate.
— unicului, 115, 119, 125-126; *v. și* Unic.
— universalității, 112; *v. și* Universalitate.
Literală, interpretare, 468, 522.
v. și Literă.
Literatură, 66, 69, 181, 205, 550.
Logică, 12-15, 21, 25, 48, 53, 57, 503, 558-559, 573, 608, 611.
atitudine —, 243.
— și auditoriu universal, 47-48, 53.
— conflictelor, 242, 281.
consecință —, 282.
eroare de —, 114, 143, 503.
— formală, 21, 25, 143, 240; *v. și* Formal.
— judecăților de valoare, 615-616.
reducere la schemă —, 239.
— socială, 481.
— verosimilităților, 379.
Loialitate, 80, 101, 104, 140, 551.
Lucru (i), 20, 46, 76, 81, 83, 98, 103-104, 110-111, 113, 115, 117-118, 123, 130, 140, 146, 148, 150, 175, 182, 193, 199, 218, 236, 266, 283, 305-307, 309-312, 332, 338, 344, 360, 376, 406-407, 415, 420, 437, 451, 454, 465, 507, 509, 513, 530, 536, 539, 545.
— judecat, 77, 78, 90, 135, 137.
— în sine, 205, 507, 520, 521.

Magie, 19, 148, 197, 205, 382, 405, 409.
Majusculă, 528.
Manifestare, 74, 78, 88, 127, 134, 143, 171, 191-192, 214, 281, 321, 358-359, 362, 369, 386-387, 391, 393, 399, 401, 404, 424, 480, 505, 509, 523, 563, 615.
Marxism, 160, 511; *v. și* INDEX DE NUME: Marx.
Matematică, 13, 21, 63, 165, 479, 589, 608, 612, 614; *v. și* Științe formale.
reducție la scheme —, 239, 304, 317, 320.
Maxime, 97-98, 117, 199, 206-207, 220, 267-268, 273, 279-280, 338, 354, 356, 412, 508, 536.
Mărturie, 137-139, 142, 211, 224, 324, 365, 378, 381, 385, 424, 436, 440, 507, 551-552, 568, 588.

Măsură, în exprimare, 310, 347, 401, 551, 557, 586.
— în ştiinţe, 131, 240, 297-298, 300.
v. şi Comparaţie, Sacrificiu.
Merit, 111, 123, 166, 168, 224, 278, 299, 360-361, 371.
Metagramă, 189.
Metafizică(i), a lui Aristotel, 109, 152, 415.
— şi cupluri filosofice, 511.
enunţuri —, 532, 588.
— şi etică, 417.
— existenţialistă, 328.
independenţă în privinţa —, 9-10, 152, 360-361.
noţiunea de —, 174,
filosofii anti —, 508.
v. şi Ontologie, Filozofie.
Metaforă, 211, 459, 471, 475, 478, 485-494, 497-499, 519.
— de complement, 495.
— adormită, 492-493, 495-497.
— inconciliabile, 490.
precauţii la introducerea —, 488.
trezirea —, 492-497.
v. şi Analogie, Forţă, Temă.
Metaforic(ă), aspect, 491.
expresie cu sens —, 492-496, 499.
Fuziune —, 486, 488-492, 497.
uzaj —, 172, 492.
Metodă, 560, 568, 589, 592, 603, 607-615.
Metodologii, 20, 559.
Minciună, 219, 245-246, 381, 533-534, 546.
Miracol, 331, 368, 434.
Mod, statistic, 93-95.
Modă, fenomenul, 257.
Modalităţi, 140, 190, 192-193, 199, 203, 240, 250, 421, 595.
Model, 49, 102, 114, 119-120, 125, 136-137, 167, 231, 400, 427-428, 442-447, 449-453.
anti-model, 442-449.
oratorul ca —, 67, 431, 443, 449.
— raţionamentului, 11, 21, 26, 238, 268, 281, 361, 373, 445, 452, 559, 594, 608.
Moderaţie, a pretenţiilor, 562-563, 585-586, 589, 612.
Modificare, *v. la* Schimbare.
Morală(e), şi auditorii, 38, 49, 97, 101, 97, 114, 122, 166, 273, 277, 289, 318, 384.
— şi argument pragmatic, 330.
educaţie —, 347, 361.
formalism în —, 330, 369.
noţiuni —, 318, 540.
persoană şi act în —, 361, 369.
pseudo —, 516.
raţionament —, 539.
reguli — incompatibile, 242; *v. şi* Incompatibilităţi.
— şi restricţie în dezbateri, 131.
— şi responsabilitatea grupului, 289, 397, 408.
— şi retorică, 38.
— supraomului, 122.
tratate de —, 79.
— şi valori, 101-102, 330;
v. şi Etică.
Motive, 32, 46, 59, 62.
Mijloc, discursul ca, 155, 166, 205, 233, 280, 309-310, 390-391, 409 ; *v. şi* Procedeu.
disocierea mijloc/scop, 510, 513, 519, 522-515, 527.
eficacitatea unui —, 113, 304, 338.
—/scop *versus* fapt/consecinţă, 331-335, 524-525.

inferioritate a ceea ce este —, 105.
interpretarea ca —, 153, 155, 523.
— sugerând scopul, 337.
transformarea — în scop şi invers, 335-338.
valorizarea ca —, 338-342, 525.
v. şi Sacrificiu
v. şi Scop.
Medie statistică, 94-95.
Mit, 183, 351, 405, 449, 479, 529, 608.
Motive, 32, 46, 59, 62, 83, 96, 323-324, 326, 341, 344, 369, 554, 578, 589, 616.
Multiplicitate, 97, 119, 332, 510, 515, 521, 528.
cvasi —, 528.
Muză, 544.

Naiv, 76, 376, 469, 529, 548, 606.
Narațiune, 147, 595.
Natural, 190, 240, 242, 260-262, 265, 288, 342, 358, 411, 433-434, 501, 532, 537, 544, 549, 604-605, 607-610, 614, 616.
v. şi Artificial, *la* Limbaj.
Natură, 36, 40, 44, 70, 75, 118, 127, 143, 241, 288, 335, 342-343, 351, 363, 381, 405, 407, 421-424, 426, 456-457, 460-461, 467, 487, 491, 501, 509, 514, 530, 537, 607, 609, 612.
v. şi Esență, Ordine.
Necesar, 12-13, 16, 26, 43, 46, 76, 83, 91, 108, 134, 239, 261, 265, 266, 271, 274-275, 298, 304, 314, 324, 329, 358, 409, 612, 616.
v. şi Constrângător
Necesitate, 12, 130, 158, 167, 203, 266, 294, 313, 505, 511, 535, 574.
Negativism, 579-580.
Negație, 194, 357, 402.
— şi complementaritate, 296.
— şi contradicție, 240, 248.
— şi diferența de ordin, 426.
— şi diviziune, 293.
— dublă, 588-589.
— internă, 402.
noțiuni formate prin —, 402.
prefixul „nu", 528-529.
v. şi la Figuri (litotă, tautologie aparentă), Ironie.
Nedefinit, adjectiv, 202.
pronume —, 201-202.
Nestorian; *v.* Ordine.
Neutralitate, 80, 190, 242, 255.
Neutru, stil, 187, 190-192.
termen —, 187, 299.
v. şi la Locuri.
Nominal(ă), frază, 226.
salariu —, 527.
Nominalism, 560, 615.
Normal, 113-115, 125-126, 131, 135, 199-201, 213, 254, 376, 402, 533, 558.
— şi *corax*, 554.
disociere —/normă, 510, 514, 519, 558-559.
om —, 42, 45, 376.
prezumție —, 93-97, 132.
v. şi la Locuri
Normă(e), 27, 45, 77, 113-114, 119-120, 168, 190, 199-201, 206-207, 224, 226-227, 243, 248, 250, 255, 257-258, 325, 361, 364, 376, 402, 435, 502, 506, 558, 585, 613-614.
termen II ca —, 510, 514, 518-519, 559.
v. şi Normal.
Noțiuni, 42, 79, 96, 101, 104, 128, 130, 151, 163, 175, 184, 187-188, 194, 235-236, 242, 247, 252, 257, 260, 265-266, 268, 271, 278-279, 318-319, 330, 352, 361, 368, 401-402, 412, 435,

491, 499, 513, 517, 519-520, 522, 539, 560, 589, 610-611.
— cârjă, 295.
clarificarea — 167, 170, 243, 568; *v. şi la* Claritate.
— confuze, 103, 154, 165-166, 168-169, 176, 491, 543.
descompunerea —, 298.
evoluţia — şi analogie, 172, 468, 484-485.
obscurizarea —, 167, 170-171, 468, 484-485.
plasticitatea —, 173-176, 353.
— şi reguli, 243.
— tehnice, 128 ; *v. şi la* Limbaj, la Sens.
uzajul —, 154, 159, 162-169, 171-172, 175-176, 185, 248, 262, 295, 302, 430, 434-435, 456, 468, 492, 518, 537-538, 541, 543, 580.
v. şi la Disociere.
Noutate, 349, 516, 574.
v. şi Modificare, Inovaţie.
Număr, 112, 117, 126, 374.
Nume, 20, 49, 66, 91, 163, 208, 210, 213, 215, 217-218, 250, 257, 282, 290, 308, 333, 359, 383, 407, 419, 429, 432, 527, 529, 532, 537.559, 613.
— propriu, 161, 202, 204.
v. şi Substantiv.

Obiectiv(ă), 34, 41-48, 53-54, 63-64, 77, 79-80, 82, 89, 107, 136, 151, 155, 157, 202, 224, 241, 257, 283-284, 298, 321, 406-407, 417, 426, 430, 450, 512, 546, 553, 563, 607, 609, 613-616.
disociere subiectiv/—, 510, 529.
v. şi Obiectivitate.
Obiectivitate, 40, 79-82, 187, 328-329, 383, 396, 521, 586, 596, 608, 612.
disocierea —/ voinţă, 521.
v. şi Obiectiv.
Obiecţie, 51-52, 99, 133, 138-139, 173, 185, 189, 210-211, 216, 231, 250, 252, 254, 279, 291, 307, 317, 330, 348, 372, 471, 557, 566, 571, 578-579, 599, 601.
v. şi la Figuri (prolepsă).
Obscurizare; *v. la* Noţiuni.
Obscuritate şi prezenţă, 164, 196, 498, 530, 573.
Obstacol, 13, 67, 150, 304, 340, 353, 377, 526, 529, 531, 534, 565, 572.
Ocazie, *versus* cauză, 329, 343, 400, 510, 530, 576.
— de prins, 342.
Omogenitate, 162, 285-286, 309, 412, 424.
reducţie la —, 238-239, 318.
Omologie, 456, 459, 489.
Omonimie, 268, 435.
Onoare, 33, 188, 248, 300, 307, 373, 397, 408.
Onomatopee, 217.
Ontologie(i), 150-151, 167, 174, 185, 247, 360, 417, 526.
independenţă faţă de —, 150-151, 321, 610 ; *v. şi la* Metafizică.
Ontologism, 526.
Opinie, 12, 14-16, 33, 60-61, 80-82, 95, 115, 128, 208, 375, 377, 381, 511, 529, 568-569, 577, 579, 583-584, 588, 607, 612-613.
planul obiectului şi planul —, 515.
— şi adevăr, 40, 97-98, 112, 135, 140, 252, 529, 613, 616.
Optativ, mod, 197, 199.
v. şi Dorinţă.
Orator, 17-18, 29-38, 40, 43-46, 48, 55, 211, 220.
— aparţinând auditoriului, 61.

discursul ca act al —, 186-187, 190-191, 196, 202, 206, 209-210, 387-393, 576, 578, 582.
funcțiile —, 31-32, 34, 584-585.
calificarea —, 31-32, 38-39, 53, 61, 77, 319, 563, 596.
talent de —, 65-66, 548-549, 563, 597.
v. și la Auditoriu (adaptare), *la* Elogiu, Exordiu, *la* Model, *la* Prestigiu.
Ordin, diferență de, 426, 456; *v. și* Natură.
Ordine, acord asupra, 140, 600, 603.
— argumentelor, 19, 140, 348, 556, 589-593, 599-600, 602, 604-606, 608.
— cazurilor particulare, 437-440.
— cronologică, 358, 366, 604, 607, 610.
— crescătoare sau descrescătoare, 599.
— de zi, 591.
— ca temă de reflecție, 591, 604 ; *v. și* Metodă.
— naturală, 607-610, 616.
— nestoriană, 600.
— rațională, 594, 608.
— unică, 607.
— universală, 70, 328.
v. și la Figuri, *la* Locuri.
Origine, 25, 98, 121, 125-126, 130, 132, 178, 217, 496.
v. și Geneză.

Panegirice, 65, 310, 372, 597.
v. și la Genuri oratorice.
Parabolă, 452, 466, 490.
Paradigmă, 466.
Paradox, 114, 209, 256, 267, 283, 293, 438, 529, 535-536, 574, 597-598.
Parataxă, 197, 511.
Participare, 405-408, 479.
v. și Apartenențe.
Particular, caz, 418, 427-430, 433, 435-438, 454-455, 514, 560, 565, 608.
disociere —/ general, 435, 510, 513.
de la — la—, 429-430, 440-441.
v. și la Auditoriu.
Pasiune(i), 13, 37, 47, 64, 81, 210, 215, 306, 311, 491, 493, 511, 51, 537, 551, 572-573.
Perceptivă , tematizare, 236.
Percepție, ambiguitatea, 154.
— și prezență, 147.
Perfect, grup, 396.
termen —, 354.
v. și Ființă perfectă.
Perifrază, 187, 215-216.
v. și la Figuri.
Perorație, 118, 583, 597, 602.
Persoană, act și, 358-374, 376, 378-387, 392-397, 399-400, 404, 407, 510, 513-514, 563, 565, 568, 581-582.
autonomia —, 360.
construcția —, 363, 372, 378, 385-386.
— și duble ierarhii, 414-415.
— gramaticală, 201-202, 221.
— ca model, 379-381, 397, 442.
stabilitatea —, 359-360, 366.
valoarea —, 363, 389, 397, 403, 442, 518.
v. și la Interacțiune, *la* Locuri, *la* Libertate.
Personificare, 393, 404.
v. și la Figuri, Ipostază.
Persuada (a), 13, 15, 18, 28, 32-34, 38, 40-42, 44, 55, 58, 67, 75, 109, 125, 141, 150, 361, 371, 391-392, 545-546, 549, 558-559, 576, 591.
v. și Convinge (a).
Petiție de principiu, 140-145, 163, 437.
Pledanți, 21, 54, 96, 555, 603.

Pledoarie, 21, 55, 58-59, 314, 555, 562, 577, 602-603.
v. şi Dezbatere.
Pleonasm, 267.
Plural, 181, 202, 428, 511.
Poezie, 117, 172, 205, 207, 406, 428, 484, 491, 498.
Poet, 197, 209, 300, 303, 360, 443, 487, 490, 495, 536, 544, 596, 609.
Polarizare, 371.
Pozitivism, 9, 251, 374, 508-509.
neo—, 588.
Posesiv, 489.
Pragmatism, 331, 508, 526.
v. şi la Argumente.
Practică (i) , atitudine, 243, 247.
elocvenţă —, 16, 62, 66.
probleme —, 243,
— în calitate de termen al unei disocieri, 510.
Precedent, 137, 153, 243, 346, 374, 428, 432, 438, 442.
teamă de —, 137, 346.
— şi regula de justiţie, 268-269.
Predicare, 15, 38, 68-69, 219, 320, 386, 575, 597.
Preferabil, 88, 97, 105, 109, 119, 417.
Prefigură, 405, 462.
v. şi Figură.
Prefix, 194, 528-529.
Prejudecată, 47, 141, 384-385, 398-399, 529, 533, 565, 572.
Premise, 33, 87-88, 90, 108-109, 133-134, 140, 142, 169, 191, 194, 215, 240, 285-286, 411, 456, 558, 561, 570-571, 573, 591, 593.
alegerea —, 87, 176, 178, 556.
enunţarea —, 87, 180, 192, 226, 408.
izolarea —, 41, 192.
— la care oratorul nu aderă, 61.
— şi petiţia de principiu, 143, 145.
v. şi Acorduri, Date.
Prestigiu, 21, 71, 90, 120, 136, 140, 156, 239, 257, 273-274, 303, 306, 320, 373, 381-382, 384-385, 388-389, 439, 516, 540, 559, 561, 578, 584.
— grupului, 370-371, 394-395, 442.
— şi model, 122, 157, 373, 424, 442-446, 449.
— al oratorului, 166, 220, 390-391, 563, 566, 578, 596.
— şi sacrificiu, 256-257, 306, 372-373.
Pretext, 165, 329, 369, 386, 403, 524-525, 530.
Prevenţie, 384 ; *v.* şi Prejudecată.
Prezent, timp, 199-200, 212, 219-220.
Prezenţă, 146-152, 176, 178, 180, 184-186, 198, 200, 202-203, 213-214, 217-221, 265, 289-290, 293, 295, 343, 389, 408, 418, 435-436, 527-528, 530, 579, 591-593, 546, 550, 575, 578, 605.
— şi ilustrare, 435-438.
suprimarea —, 150-151.
tehnicile —, 181, 183, 501-502, 579.
v. şi la Figuri.
Prezumţie (i), 88-89, 92-97, 132, 206, 222, 321, 323, 395, 564, 582.
— de adeziune, 92, 134.
calculul —, 94.
— legală, 132, 434.
Principiu (i), 53, 72, 75, 77-78, 80, 102, 120, 143, 153, 169, 250-251, 253, 261, 268, 273, 285, 323, 325, 350, 421-422, 424, 431, 466, 480, 504, 510, 517-518, 524-525, 556, 560.
versus grade, 421-426; *v. şi* Natură.
generalizare şi —, 60, 428, 431, 436.
— ierarhizante, 104-106, 302.
— prime, 122, 250.
superioritatea —, 120, 125, 302.

Probabil, 11, 67, 76, 81, 91-92, 94, 97-98, 113, 163, 316-319, 412, 437.
filosofia —, 319.
Probabilism, 318.
Probabilitate(tăți), 14, 63, 64, 67, 92, 130, 132, 149, 154, 169, 185, 209, 281, 314, 316-317.
calculul —, 63, 92-94, 314, 567, 567, 614.
— retrospectivă, 324.
Probă (Dovadă), 12, 42, 60, 62, 64, 78, 81-82, 84, 90, 102, 131-132, 137, 139, 169, 256, 259, 276, 278, 291, 297, 302, 306, 329, 373, 375, 380-381, 384, 431, 434, 453, 470, 551, 559, 564, 571, 573-574, 577-578, 585, 591, 595, 600, 611, 614.
— admise drept concludente, 139.
— afectivă, 41.
— analitică, 12, 611.
— apodictică, 11.
sarcina —, 137.
gradele —, 316.
— dialectică, 611.
— extra-tehnică, 19-20.
— istorică, 129, 131.
— juridică, 131-132.
— logică, 43, 47, 614.
mijloace de — 2-5, 25, 42-43, 290, 375, 614.
— nouă, 169.
v. și Rațiuni.
Procedeu, 183, 190, 198, 206, 232, 234/235, 242, 244, 257-258, 262, 265, 268, 291, 298, 300, 302, 331, 333-334, 345-347, 365-366, 379-380, 385-386, 388, 390-391, 394, 400, 422, 431, 437, 448, 456, 474, 491, 539, 583, 606.
discursul ca —, 189, 214, 218/220, 232-234, 244, 498, 524, 540, 543-547, 550-551, 554, 562, 564-565.
disocierea —/realitate, 547-548, 550, 552-553.
preveni (a) disocierea —/realitate, 607.
v. și *la* Etape.
Procedură, 48, 54, 131, 140, 198, 264, 389, 396, 576, 601.
Proces, 59, 62, 65, 90, 99, 121, 129, 131, 133, 137, 144, 153, 176, 234, 238, 337, 344, 356, 379, 428, 442, 473, 481, 488, 504, 509-510, 526, 529-530, 554, 562.
v. și Judiciar.
Proiecție, 435, 468, 497.
Pronume, 201-202.
Propagandă, 15, 19, 30, 70, 72-73, 204, 335, 392, 548, 552-553, 570, 613.
Proverb, 207-208, 220, 438.
imagine de —, 207.
Psihanaliză, 370, 402.
Psihologie, 14, 20, 32-33, 55, 79, 91, 134, 147-148, 193, 234-235, 255, 307, 370, 388, 442, 481.
— patologică, 253, 272.
— profunzimilor, 58, 499, 531, 558.
Puncte de dezbătut, 54, 606.
Purificare, 98, 258, 462, 530-531.
Purtător de cuvânt, 31, 56, 70, 95, 119, 128, 386, 398, 407, 450, 544.

Rațiune (rațională, rațional), 11-14, 40-44, 46-47, 57, 59-60, 63-65, 74, 77, 83, 93, 98, 120, 126-127, 129, 140, 142, 148, 154, 163, 168, 199, 241, 268-269, 273, 320, 323, 327, 329, 331, 341, 344, 353, 363, 377, 380, 383, 396, 407, 409-410, 413, 424, 511-512,

522, 541, 543, 559-560, 563, 581, 591, 603, 605, 607-608, 610, 611-612, 614, 616.
— suficientă, 102.
v. şi la Argumentare, *la* Ordine.
Raţional, om, 40, 42-43, 496.
Raţiuni, 37, 58, 62, 186, 286, 377, 380, 466, 547, 561, 573, 575-576, 589, 594, 598, 602-603, 607.
v. şi Probă, Raţionalizare.
Raţionament *v. la* Absurd, Argumentare, Demonstraţie.
Raţionalizare, 58-59, 62, 328.
Raţionalism, 28, 47, 77, 100, 303, 527, 560.
— critic, 616.
Real, 48, 61, 88-89, 91, 99, 105, 109, 121, 125, 127, 135, 149, 159, 165-167, 183-184, 260, 280, 293, 314, 321, 358, 380, 405, 412, 418, 427, 433, 453, 460, 463, 468-469, 490, 502, 506-508, 512, 519, 521, 523, 526-529, 531, 539, 541-542, 544, 546-548, 550, 553, 603, 605, 608, 616.
coerenţa —, 90, 328, 505.
fidelitate faţă de —, 149.
structura —, 91, 236, 280, 289, 304, 309, 320-321, 345, 409; 413, 418, 426-427, 460, 504-505, 514, 517, 560.
v. şi la legături, Realitate, Verbal.
Realism, 328, 406, 526, 560, 615.
Realitate, *versus* aparenţă, 369, 505-515, 513, 516-518, 522-523, 525, 527, 530-531, 571, 594.
discursul ca —, 322.
judecata de —, 251, 424, 614-616; *v. şi la* Fapt.
— ca termen I, 546.
— *versus* valoare, 329, 424, 507, 614-616.
v. şi Real.
Recompensă, 309, 325.
Recursivitate, 346.
Reducţie; *v. la* Omogenitate, *la* Locuri, *la* Logică, *la* Matematică, *la* Probabilitate (calcul).
Refutare, 138, 142, 174, 259, 290, 354, 579, 581, 584, 595.
— anticipată, 602.
— mentală, 595.
Regrete, 309, 342.
Relativ (ă, i), cifre, 185.
propoziţie —, 196.
— ca termen al unui cuplu, 510.
Relevant, 131, 147, 151-152, 217, 550, 557, 576, 585.
raportul dintre relevanţă şi forţă, 556, 586.
v. şi la Domeniu.
Reluare; *v. la* Discuţie, *la* Figuri.
Renume, bun, 365-366.
Renunţare, 31, 186, 191, 307, 316, 341, 550, 576, 581, 585-586, 588.
Repetiţie, 181, 210, 217-219, 267, 351, 442, 551, 575, 605.
v. şi la Figuri.
Replică, 134, 138, 141, 143, 250, 252, 274, 279, 296, 350, 360, 375, 414, 448, 557, 564, 582, 602.
Responsabilitate, 201, 223, 361, 397, 419, 577.
principiul —, 325.
Retori, 40, 66, 180, 200, 217, 231, 279.
Retorică, 15-16, 21, 31-32, 34, 38-39, 43, 47, 51, 57, 61, 69, 147-148, 156, 178, 208, 232, 282, 607, 609-610.
— antică, 11, 16-18, 20, 33, 52, 55, 62, 73, 547, 607.
degenerescenţa —, 66, 108, 178.
discreditarea —, 39, 58, 62, 334.

eroare de —, 143, 156.
noua —, 15.
— şi prezenţă, 146-151.
— in calitate de procedeu, 232, 543-554.
tratate de —, 33, 55, 63-65, 149, 191, 208, 218, 292, 295, 373, 387, 391, 420, 441, 607.
v. şi Dialectică.
Revizuire, principiu de, 135, 359, 363.
Reziduu ; *v.* Derivare.
Ridicol, 39, 48, 51-52, 59, 71, 90, 134, 141-142, 179, 252-257, 272, 341, 354, 357, 381, 391, 398, 405, 411, 415, 418, 463, 488, 501, 579-580.
Ritm, 178, 186, 207-208, 283, 585, 604, 609.
Ritual (ă, i e) , ceremonial, 204, 392.
formulă —, 205.
procedură cvasi —, 139, 204.
Romantism, 110, 110, 123-127, 181, 205, 406, 532, 544.
versus clasicism
Ruptură, tehnici de, 379-387, 389, 393, 396-397, 404, 407, 500.
v. şi la Disociere.

Sacrificiu şi incompatibilităţi, 122, 242, 247, 256-257, 299, 304-306, 309, 311, 313-314, 316, 336, 341-342, 344, 372, 419, 503, 586.
— inutil, 306, 308, 341-343.
justificarea —, 67.
mijlocul ca —, 308-310, 340.
v. şi la Argumente.
Sancţiune, 134, 309.
ridicolul ca —, 252-253.
Savant, 30, 49, 128-129, 131, 133, 148, 207, 243, 254, 285, 324, 375, 474, 488, 503, 541, 616.
Scepticism, 76, 82-83.
Schemă argumentativă, 20, 214, 227, 231-234, 236-237, 279, 295, 338, 373, 546, 560, 604.
v. şi Structură.
Schimbare, 96, 161, 171, 188, 222-223, 228, 233, 235, 301, 347, 351, 378, 418, 426, 433-435, 447, 462, 495, 500, 502, 504, 511.
justificarea —, 135-136, 138, 324, 253, 292, 337, 346, 359, 606.
minimizarea —, 173.
negarea —, 135-136.
— provocată de discurs, 72, 211, 224, 364, 518, 591.
— şi valori, 102-103.
Scientism, 30, 60.
Scop (uri), 13, 18, 25, 32, 55-56, 62, 66-68, 71, 78, 105, 107, 111, 120-121, 123-124, 136, 146, 151, 168, 177-178, 186, 190, 193, 204, 216, 219, 234-235, 274, 278, 296, 308, 333-335, 345, 347, 352, 356, 387, 390, 419, 436, 448, 503, 514, 524-526, 535, 540, 566.
— aparent, 523, 546, 553, 583, 592.
— nemărturisit, 340, 544, 546.
— parţial, 345, 592.
relaţia mijloc/—, 280, 304, 309, 331, 335-341, 345, 413-414, 420, 510, 513-514, 519, 523-524, 527.
substituirea —, 339-340, 342.
v. şi Consecinţe, Mijloc.
Semantic (ă, e), câmp, 167, 175, 189, 209, 211.
evoluţie —, 172, 189, 543.
probleme —, 176.
Semanticieni, 187.
Semioticieni, 192.
Semne şi indici, 25, 75, 138-139, 141, 152, 155, 167, 174, 181, 220, 240,

328, 332, 367, 369, 371, 400, 409, 446, 606.
— şi simboluri, 260, 405, 409, 411.
v. şi Formal.
Sens, 615.
—, 69, 260, 503.
— emotiv *versus* descriptiv, 175, 539.
— metaforic, 492-499.
— normal, uzual, 495, 537, 540.
— propriu sau figurat, 266, 468.
— tehnic, 197, 540.
— unic al cuvintelor, 156 ; *v. şi* Univocitate.
v. şi Noţiuni.
Silogism, 41, 109, 144, 149, 205, 282.
Simbol, 175, 260, 405, 479.
discursul ca —, 409.
interpretarea ca —, 153.
legătura dintre — şi simbolizat, 321, 405-411, 488.
— ca termen al unei disocieri, 513.
— verbal, 542.
Simetrie, 159, 271-279, 281, 486, 586.
respingerea —, 278.
asimetrie sau — între temă şi foră, 278, 455, 482.
Similitudine, 428, 453-454, 456-457, 460.
— între antagonişti, 472.
Simptom, 155, 481.
Simţ comun, 127, 352.
Sinceritate, 57-58, 136, 283, 306, 451, 534, 550-552, 562, 570, 579, 607.
v. şi la Indici.
Singular, *versus* plural, 202.
Sinonim, 186, 188, 219, 259, 263, 535, 544.
Sistem, 504, 511, 538, 543, 561, 567-569, 591, 611.
v. şi la Juridic, *la* Ştiinţific.
Situaţie argumentativă, 124, 501, 546, 554-55, 571, 579, 589-591, 602.
Sloganuri, 208.
Sociologie, 32-33, 370-371, 393, 399.
Socratic, 139, 198, 430, 592; *v. şi* INDEX DE NUME: SOCRATE
Solidaritate între elemente, 171, 234, 320-321, 371-372, 386, 391-393, 406, 500, 513.
— ca valoare, 101, 104.
— a valorilor, 281.
Sofism, 136, 249, 251, 374, 398, 503, 583.
— abuzului contra uzajului, 398.
— mişcării graduale, 347.
— fricii de inovaţie, 136.
— respingerii sistematice, 136.
Sofişti, 390, 595.
Sofistic(ă), 41, 401, 614.
Sorit, chinezesc, 282-283, 604.
— grecesc, 283, 351, 426.
Specific (ă) ; *v. la* Locuri.
Specificare, 168-170, 184.
Specii; *v. la* Genuri.
Spirit; *v.* Literă.
Static versus dinamic, 88, 111, 175, 213, 345, 357, 402, 475, 539.
caracterul — al dilemei, 292.
Statut, acordat, 207, 222-223, 226, 228, 359, 514.
— al analogiei, 478-485.
— al unui auditoriu, 49.
— de fapt, 89-91, 93, 100, 128, 223-228, 259, 382-383, 430.
— de prezumţie, 93, 223.
— de valoare
Stil, 178, 180, 190-191, 200, 204-205, 208, 211-212, 214, 266, 302, 314, 356, 399-400, 404, 439, 478, 544, 546-547.

Stoici, 53, 282, 328, 339, 354, 421, 449, 581.
Structură, 16, 20, 91, 106, 121, 126, 144, 178, 183, 203-205, 209-211, 213, 231-232, 239, 251, 261, 279, 289, 309, 320-321, 343, 359.
figuri ca —, 214-215.
v. şi la Real; la Temă.
Subordonare, 106, 194-195, 551, 561.
conjuncţii de —, 195.
— a valorilor, 98, 101, 105.
Substantiv, 161, 216, 266, 359, 409, 527-528, 536.
v. şi Nume.
Substituire, 124, 202, 220, 261, 263, 318, 339, 410, 530, 551.
Succesiune, legături de, 321-323, 326, 358, 405, 411-420.
— sau coexistenţă, 321, 338, 341, 405, 411-420.
— şi duble ierarhii, 411-420.
Sugestie, 13, 18, 37, 76, 270, 388, 486, 563, 614, 616.
Superlativ, 301-303, 441, 534, 545.
Supraevaluarea argumentelor, 561.
Ştiinţă (e), 11-13, 80, 108, 164, 185, 240, 285, 389, 428, 437-438, 474, 482, 500, 511, 522, 540, 569, 608, 612-613.
cunoaşterea —, 129, 146.
— deductive, 12, 21.
— formale, 13, 21, 63, 98, 127, 614 ; *v. şi* Formal, Logică, Matematică.
— umane, 12, 20-21, 147, 151, 361, 370.
— naturale, 12, 20, 131, 147, 151, 361, 370, 424, 482.
unitate a —, 559.
Ştiinţific (ă), disciplină, 119, 127, 129, 146, 192, 361, 434.
raţionament —, 98, 217.
sistem —, 81, 164, 568.
Tautologie, 263, 265-266, 301, 535.
v. şi la Figuri.
Tăcere, 10, 57, 78, 138, 165, 180-181, 245, 423, 461, 500, 579, 582, 586, 606.
Techné, 20.
— a lui Callippus, 330.
— a lui Corax, 552 ; *v. şi la* Argumente.
— a lui Theodoros, 324.
Teologie, 102, 129-130, 309, 354, 504.
Teolog, 60, 129-130, 132, 154, 170, 354.
Temă, în analogie, 454-456, 458, 460-462, 464, 467-469, 476, 479481, 488, 519.
inventarea —, 468-469.
interacţiune între formă şi —, 455, 457-466, 468, 470, 472-475, 477-482, 484-489.
structura —, 458.
v. şi Formă.
Teorie, 152-153, 164, 189, 252, 265, 393.
— *versus* devenire, 521.
— *versus* fapt, 92, 131, 147, 518, 574, 613.
— *versus* practică, 376, 510, 616.
— *versus* real, 166, 260, 328, 521.
Termeni, alegere, 186 ; *v. şi la* Concret, *la* Sens.
— I şi II ai disocierilor, 514, 518-519, 521-522, 524-532, 534, 536, 538-540, 542-543, 545, 547; *v. şi la* Cupluri, *la* Disocieri, *la* Explicaţie.
Terorism, 205, 550.
Terţ-exclus, 292.
Text; *v. la* Auditoriu, *la* Interpretare.
Timp, 49-50, 67, 118, 127, 149, 170, 179, 182, 199-200, 219-220, 226, 248, 265, 291, 304, 424, 452, 475-476, 490, 497, 502, 513, 521, 583-584, 604, 608.

Tipar (pattern), 443, 453.
v. şi Model.
Tomism, 365, 458; *v. şi* INDEX DE NUME: TOMA (Sfânt).
Topica, 15-16, 64, 108-109, 113, 142, 287, 311.
Totalitate, a argumentelor, 311-313.
— nedeterminată, 164.
— şi părţi, 35, 50, 151, 292, 541, 543.
— a premiselor, 172; *v.-şi* Corpus.
Tradiţie (tradiţional (ă, i), 11, 13, 16-18, 56, 64, 125, 137, 147, 168-169, 177, 317, 328, 378, 454, 476, 520, 533, 576.
context —, 78, 136, 560.
— culturală, 190, 207, 220, 493, 510.
figuri —, 213-214, 219, 244, 479, 485, 489-491.
— juridică, 296, 374-375.
termeni —, 520, 615.
ordine — a discursului, 604, 607.
valori —, 69.
Traducerea şi trezirea metaforei, 496.
Transfer, de valoare, 43, 61, 92, 206, 279, 325-329, 363, 366-367, 384, 388, 405, 441, 464-466, 540.
v. şi Interacţiune, Valorizare.
Tranzitivitate, 239, 278-279, 281-283.
Trecut, timp, 199, 212, 219.
Tropi, 485.

Ţap ispăşitor, 408.

Umanism, 28, 528.
Unanimitate, 46, 70, 77, 380, 383, 578.
Unic, 52, 100, 102, 104, 115-120, 125-127, 154, 156, 159, 186, 209, 248, 272, 301-303, 307, 329, 332, 336, 365, 373, 398-399, 427, 429, 432, 449, 466, 477, 507, 510, 607-609.
faptul ca —, 97, 332.
— ca termen al unei disocieri, 515, 521, 523, 526, 540-541, 576, 580.
v. şi la Locuri.
Universal, 40, 47, 79, 99, 119, 125-126, 136, 168, 170, 199, 273, 294, 325, 328, 332, 335, 382, 409-410, 502, 510-511, 538, 609, 612.
v. şi la Auditorii, Consimţire, *la* Valori.
Universalitate, 46, 50, 102, 112, 116, 433.
v. şi la Locuri.
Univocitate, 10, 25, 79, 152, 158, 164, 185, 387, 567.
v. şi la Sens.
Urare, 403.
Urgenţă, 119, 244, 293.
Utilitarism, 260.
Utopie, 77, 162, 183, 272, 563.

Valoare (i), 10, 18-19, 36, 40, 42, 44, 46, 48, 57, 61-62, 66-72, 77, 87-88, 91, 97-100, 114-115, 117, 104-105, 118-120, 122-123, 125-126, 130, 140, 159, 162-163, 166, 169, 174, 205-207, 211-212, 218, 223-228, 242, 245, 251, 257, 283-284, 300, 304, 307-308, 312, 325, 328-330, 335, 337-338, 340, 354, 356-357, 363, 373, 382, 388, 395, 402, 407-408, 429, 443-444, 446, 459, 528, 545, 557-558, 563, 569, 572, 596, 612, 615.
— absolute, 294, 303-304, 327, 330, 335-336, 523.
— abstracte, 100-105, 126.
— concrete, 100-101, 116, 126, 303.
— şi grupuri sociale, 73, 281, 393.
— şi ierarhii, 104-109, 123, 194, 205, 222, 411-412.

— judecăți de —, 187, 190, 206, 223-225, 227, 251, 326, 364, 402, 423-424, 614-616.
monismul —, 318.
— termenului II, 267, 506-507, 512, 526, 533.
— universale, 70, 99-101, 126, 176.
v. și la Modificare, *la* Solidaritate, *la* subordonare, *la* Tradiție, *la* Transfer.
Valorizare, 100, 112, 114-115, 117, 173, 285, 299, 326, 332, 338-340, 363-364, 366, 371, 395, 398, 460, 506, 518, 525.
v. și la Transfer.
Variabilitate, 131, 315, 433.
Verbal, versus real, 31, 156, 186, 193, 200, 205, 234, 409, 489, 510, 517, 529, 542, 544, 605.
v. și la Cuvânt (versus lucru).
Verbe, 159, 200, 220, 311.
Veritabil, 299, 335, 370, 386, 437, 468, 481, 508, 520, 528-530, 533-534, 537, 542, 547, 550.
v. și Disociere.
Verosimilitate, 11-12, 59, 92-93, 97, 324, 379, 553-554.
v. și la Logică.
Vicii, 245, 371, 421, 422, 445, 570.
v. și Polarizare.
Violență, 13, 74-75, 83, 116, 313, 359, 503, 538-539, 614, 616.
Virtuți, 65, 101, 103,
v. și Polarizare.
Voință, 13, 38, 44, 64, 67, 75, 81, 90, 127, 148, 154, 227-228, 240, 273, 290, 292, 321, 334, 368, 400, 431, 451, 465, 480, 503, 523-524, 606, 612.
— ca termen II al unei disocieri, 521, 523.
Vulgarizare, 72, 128, 351, 466.

Zei, 18, 62, 76, 104, 112, 115, 160, 204, 215, 249, 292, 310, 376, 379, 396, 411, 414, 419, 420, 442, 444-445, 463, 526, 598.

Index de nume proprii

Ahile, 419.
Adam, 275, 406, 463, 483.
Adonis, 297, 359.
Agricola, R., 605, 608.
Aiax, 419.
Alain, 432, 544.
Alcibiade, 157.
Alexandru, 445, 588.
Amy, R., 336.
Angyal, A., 359.
Annambhatta, 326, 431, 504.
Antiphon, 144.
Aragon, 181, 519.
Aristide, 439.
Aristippe, 28.
Aristotel, 9, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 29, 33, 39, 64, 65, 66, 72, 76, 103, 108, 109, 111, 112, 113, 117, 118, 123, 137, 142, 148, 159, 180, 189, 206, 213, 249, 250, 257, 264, 271, 276, 277, 278, 282, 287, 288, 311, 312, 325, 331, 367, 390, 391, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 432, 434, 438, 441, 443, 444, 456, 487, 488, 533, 548, 552, 553, 554, 555, 557, 584, 588, 593, 596, 597, 603, 613.
Aron, R., 151, 325, 363, 364.
Arvers, F., 344.
Asch, S. E., 389.
Aubry, Ch., 131.
Audiberti, J., 357.
Auerbach, E., 60, 196, 197, 256, 314, 408.
August, 225, 333.
Augustin, Sfântul, 337, 387, 471, 545, 599.
Augustin (pseudo), 654.
Aurobindo, Shri, 417, 531, 532, 533, 538, 541.
Ayer, A. J., 534.
Aymé, M., 430.
Amadeus de Savoia, 463.

Bachelard, G., 496.
Back, K. W., 77.
Bacon, Fr., 28, 148, 290, 438, 499, 573.
Baird, A. C, 53, 583.
Balzac, H. de, 407-408, 491.
Barnes, W. H. F., 336.
Baroja, P., 256.
Baron, A., 118, 119, 215, 220, 266, 411, 490-491, 497-498, 519-520, 537, 553.
Bartin, E., 131.
Baruk, H., 349.
Bataille, G., 543.
Beauvoir, S. de, 160, 161, 340, 442, 527.
Beckett, S., 121.
Belaval, Y., 39.
Bellak, L., 208.
Benary, W., 480.
Benda, J., 40, 107.
Benedict, R., 124, 244, 250, 385, 537.
Benjamin, A. C, 160
Bentham, J., 56, 136, 144, 149, 163, 249, 251, 252, 317, 327, 348, 379, 384, 399, 402, 562, 579, 588.
Berelson, B., 107.
Bergson, H., 111, 112, 193, 212, 289, 290, 424, 477, 496, 497, 517, 521, 522; v. aussi Index Analytique.
Berkeley, G., 350, 433, 435, 489, 521,

539, 574, 575.
Berl, E., 361.
Bernanos, G., 312, 399, 494.
Berriat Saint-Prix, F., 342, 376, 473, 474, 505.
Bevan, E., 471, 478.
Bidez, J., 196.
Bird, Ch., 82, 379, 580.
Bismarck, O. von, 399, 549.
Black, M., 164, 226, 251, 264, 265, 328.
Blass, Fr., 144.
Bobbio, N., 165, 227, 458.
Boccaccio, 256.
Boileau-Despréaux, N., 255.
Borrey, Fr., 101.
Bossuet, B., 38, 68, 69, 161, 162, 191, 192, 235, 299, 300, 306, 308309, 311, 321, 336, 337, 343, 357, 378, 382, 387, 402, 404, 415, 426, 427, 449, 450, 452-454, 464, 466, 495, 525, 545, 546, 566-567, 576, 598.
Buddha, 450.
Boulanger, A., 69.
Bourdaloue, 520.
Bousquet, J., 519.
Bowles, Ch., 403.
Bréhier, E., 464.
Briareu, 183.
Britton, K., 194, 223, 264, 265.
Bross, I. D. J., 317.
Browning, R., 219, 226,295, 304, 324, 597.
Bruner, K. F., 30.
Brunot, F., 192.
Brutus, 227-228, 374, 405, 442, 549.
Buber, M., 116, 151, 481, 528.
Burke, K., 102, 156, 169, 361, 503.
Busiris, 71, 257.

Caillois, R., 172, 226, 430.
Calderón, P., 491.
Calliclès, 51
Calogero, G., 75.
Calvin, J., 115, 124, 125, 275, 305, 309, 329, 332, 353, 366, 370, 376, 463.
Campbell, G., 149.
Camus, A.. 352.
Carcinos, 325.
Cardozo, B. N., 504.
Carnegie, D., 51, 139, 597, 657.
Carroll, L., 27, 134, 389.
Casey, R. D., 15, 70.
Cassirer, E., 27, 406, 414.
Caterina din Genova, 457
Caton cel Bătrân, 448, 490, 598.
Cazals, M., 456
Ceccato, S., 409.
Cervantes, M. de, 326, 479.
Césaire, A., 531.
I. Cezar, 148, 184, , 227, 374, 405, 442, 549, 601.
L. Cestius Pius, 214.
Chaignet, A. Ed., 57, 58, 66, 218, 526, 546, 596, 607.
Chasles, M., 373, 374, 570.
Chassé, Ch., 172.
Chaucer, G., 471.
Chierici, G., 224.
Chilon, 434.
Chlepner, B. S., 350.
Churchill, W., 29, 576.
Cicero, 9, 33,34, 66, 108, 113, 147, 189, 191, 282, 287, 288, 290, 297, 327, 336, 374, 380, 391, 417, 420, 422, 423, 439, 490, 493, 539, 541, 542, 550, 582, 583, 596, 598, 599-600
Cimmino, A., 480.
Ciprian, Sfântul, 566.
Claparède, Ed., 44, 154, 175, 354.
Claudel, P., 340.

Cocteau, J., 181, 537.
Cohen, M. R., 486.
Colette, 457.
Comte, A., 581.
Condé, prinț de, 356, 357, 464.
Condorcet, A.-N., 377.
Confucius, 101.
Coombe-Tennant, A. H. S., 264.
Copilowish, I. M., 164.
Copleston, E., 494.
Corax, 553-555.
Corneau, N., 200, 478, 534-535.
Cormenin, v. Timon, 70.
Corneille, P., 303, 306, 344, 358.
Cosio, 146.
Coumot, A.-A, 209, 319, 456, 484.
L. Crassus (Licinius), 550.
Crawshay-Williams, R., 59, 81, 199, 542.
Crésus, 443.
Croiset, M., 77.
Crossman, R., 150, 308, 421, 530.
Curtis, J.-L., 553.
Curtis-Bennett, D., 325.

Darius, 431.
De Coster, S., 33.
De Launoy, J., 148.
Demogue, R., 137, 504.
Demostene, 38, 67, 77, 137, 138, 140, 183, 255, 269,273-274, 280, 291-292, 339, 351, 405, 423, 461, 468-469, 496, 501, 541, 583, 585, 587, 589, 601, 604, 606.
Denis, Sfântul, 422.
Descamps, E., 226
Descartes, R., x, 11, 12, 13, 47, 57, 97-98, 114, 169, 371, 376, 439, 440, 445, 478, 533, 609-610, 619.
De Vivier, M., 445.
Diomédon, 271.
Dionysios, 28.
Domitius Afer, 274 .
Dorfles, G., 610.
Dorolle, M., 456.
Driencourt, J., 70.
Drilsma, R. L., 437.
Du Bouchet, A., 496.
Ducasse, C. J., 508.
Dumarsais, 217, 225, 255, 266, 356-358, 411-412, 487, 490, 497-498.
Dumas, G., 41, 47.
Dupréel, E., ix, 52, 75, 99-100, 166, 168, 242, 252, 281, 294-295, 372, 397, 444, 450, 527, 552.
Durkheim, E., 394.
Dürr, K., 53.

Eliasberg, W. G., 436.
Empson, W., 194.
Epictet, 191, 252, 308, 442, 466.
Epicur, 252.
Erasmus, 101.
Erdmann, K.O., 357, 535.
Eschin, 137, 140, 183, 273-274, 292.
Estève, Cl.-L., 207, 358, 411, 491, 493, 497-498, 566.
Euclid, 384, 388.
Ezéchiel, 459.

Febvre, L., 514.
Feigl, H., 251, 328.
Fénelon, 44, 103, 306, 482, 573, 607.
Festinger, L., 36, 77.
Findlay, J. N., 49.
Flaubert, G., 200.
Fléchier, E., 182, 215, 411.
Flew, A., 165, 435, 574.
Fracastoro, G., 462, 531.
France, A., 382.
Francisc I, 115, 122.

Furtwängler, A., 291, 365.

Galilei, 496.
Gandon, Y., 190, 200, 203, 302.
Gandhi, 257.
Garin, E., 424.
Garlan, E. N., 81.
Gay-Lussac, J.-L., 484.
Gellner, E., 153.
Géryon, 183.
Gheorghiu, C. V., 270.
Gibert, B., 276, 662.
Gibson, Ch., 156.
Gide, A., 162, 174, 190, 199, 294, 492, 416, 517.
Gilson, E., 105, 107,161, 298, 313, 330, 333, 440, 460, 523.
Giraudoux, J., 302, 443, 450.
Goblot, Edm., 52, 337, 443.
Goethe, W., 162.
Goldschmidt, V., 146, 340, 474- 475, 478, 599.
Gonseth, F.. 93, 153, 251, 261.
Good, I. J., 317.
Gorgias, 18, 52, 65.
Gouhier, H., 562.
Gourmont, R. de, 503.
Goya, Fr. de, 368.
Gracian, B., 37, 117, 122, 372, 400, 509, 553.
Grenet, P., 456, 459.
Guigues le Chartreux, 330.
Guillaume, P., 193, 436.
Guitton, J., 471.
Gurwitsch, A., 236.
Gwynn, A., 66, 598.

Halkin, L. E., 317.
Harding, T.S., 471.
Hayakawa, S. L, 160, 185, 267, 313, 497.
Hebb, D. O., 184.
Hegel, G., 15, 53, 532.
Elena din Sparta, 56.
Helson, H., 299.
Hempel, C. G., 164, 260, 298.
Heraclit, 267, 459.
C. Herennius, 147, 208, 217- 219, 273, 292, 295, 327, 374, 388, 392-393, 421, 443, 474, 498, 520, 553, 559, 563, 587, 596, 599-600,674.
Hérodès, 144.
Héron de Villefosse, 291.
Hippias d'Elis, 52.
Hitler, A., 535.
Hollingworth, H. L., 20.
Holmer, P. L., 585.
Homer, 424, 664.
Hovland, C. L., 20, 68, 394, 580.
Hoyle, F., 96.
Huber, G. L., 581.
Hull, C., 537.
Hume, D., 455, 472, 495.
Husserl, Edm., 40, 236, 445, 530-531, 664.
Huxley, J., 256, 570, 656.

Ignațiu de Loyola, Sfântul, 124, 339, 675.
Iphicrate, 416.
Isaac, 406.
Isaye, G., 250.
Isocrate, 58, 65, 71, 106, 107, 111, 137, 157, 257, 273, 284, 306, 310, 314, 315, 364, 366, 367, 369, 371, 391, 420-421, 445-448, 539, 550, 598.

Iacob, 411.
Jamati, G., 172.
James, W., 81.
Jankélévitch, V., 245, 286, 311, 338 527, 537.

Janson, P., 254, 310, 377, 516, 521.
Jaspers, K., 155.
Ieremia, 119.
Jérôme, Sfântul, 343.
Iisus, 182, 275, 306, 322, 343, 368-369, 378, 446, 452-454, 464, 552, 567, 582.
Iov, 310, 368.
Iosif, 406.
Jouhandeau, M., 116, 132, 189, 201, 202, 267, 278, 353, 387, 393, 395.
Iulian Apostatul, 196
Jung, C. G., 478.

Kant, Em., 42-43, 46, 126, 273, 277, 334, 451-452, 456, 465, 472, 495, 503, 507, 519, 533.
Kaufmann, F., 436.
Kelman, H. C., 68.
Kelsen, H., 165, 498.
Képler, 496.
Keynes, J. M., 260, 318.
Khoung-Fou-Tseu ; v. Confucius.
Kierkegaard, S., 585.
Klages, L., 305.
Klein, V., 403.
Klemperer, V., 202, 535.
Kneebone, G. T., 92, 146.
Knower. F. H., 580.
Koestler, A., 150, 530.
Köhler, W., 499.
Korzybski, A., 184.
Kotarbinski, T., 600.
Kou Hong Ming, 101.

La Bruyère, 69, 142, 170, 202, 221, 241-242, 253-254, 272, 274, 294, 302, 303, 365, 367-368, 382, 391, 472-473, 491, 551.
Lachelier, J., 107.
La Houssaie, A. de, 122.
Lalande, A., 16, 371, 615.
Lalo, Ch., 277, 334, 434
Lamartine, A. de, 491.
La Salle, A. de, 60.
Lasswell, H. D., 15, 70, 107, 204, 205, 361, 407.
M. P. Latron, 208.
Lecomte de Nouy, P., 314, 354-355, 416, 479, 540.
Lefebve, M.-J., 334, 345.
Lefebvre, H., 48, 160, 173, 294, 377-378, 512-513, 530, 532, 581-582.
Legge, J., 101, 283.
Leibniz, G. W., 14, 62, 102, 249, 302, 316-317, 332, 345-346, 381-382, 415, 420, 441, 459, 476, 482-483.
Leites, N., 107, 361.
Lenoble, R., 148.
Levinas, E., 531.
Lewis, C. I., 27, 149, 389.
Libanios, 601.
Lindzey, G., 20, 107, 184.
Lippit, R., 372
Lippman, W., 136, 675.
Lilar, A., 171.
Littré, E., 172, 216, 526.
Locke, J., 158, 249, 270, 284, 294-295, 315-316, 327, 375, 383, 453, 463, 476, 479, 502.
Longinus, 200, 213, 219, 221, 359, 545, 552.
Ludovic, 122, 244.
Luca, Sfântul, 552.
Lumsdaine, A. A., 68, 394, 580.
Lund, F. H., 82.
Lysenko, T. D., 665
Lysias, 315.

Macaulay, Th., 475, 478.
Mach, E., 443.

McKeon, R., 53, 328, 515.
Madariaga, S. de, 168.
Mahomed, 368.
Maier, N. R. F., 593.
Mallarmé, S., 172.
Malraux, A., 368.
Mannoury, G., 188.
Mansfield, Lord, 59.
Marangoni, M., 122.
Marcel, G., 116, 247, 329, 371, 379, 414, 449, 494.
Maria Egipteanca, Sfânta, 381.
Maritain, J., 168, 470, 529.
Marot, Cl., 122.
Marouzeau, J., 39.
Marrou, H. I., 32.
Marx, K., 582. *vezi şi* Ind. analit.
Massillon, 221-222.
Matei, Sfântul, 368.
Mauriac, Fr., 190, 200, 203, 478, 523, 534-535.
Meng-Tseu, 147.
Méré, Chevalier de, 201, 372-373, 441, 447, 449, 453-454, 550.
Meredith Jones, C., 450.
Merleau-Ponty, M., 154, 285, 414, 510, 511.
Michelet, J., 514.
Mill, J. St., 12, 57, 59-60, 259-260, 290, 317, 455, 475, 478, 487, 615.
Millioud, M., 32, 33.
Milton, J., 476, 492.
Minkowski, E., 414.
Mirabeau (H.-G.), 220, 536, 548-549.
Moise, 378, 463-464.
Molière, 526.
Montaigne, 277, 331, 426, 448, 552, 568.
Montesquieu, 312, 447.
Monterland, H. de, 442.
Moore, G., 263-264.
Moore, W., 477.
Morpurgo Tagliabue, G., 608.
Morris, Ch., 192, 261, 266-267, 486.
Mullahy, P., 253, 340.

Naess. A., 258.
Napoléon, 254, 450, 505, 579.
Navarre, O., 144, 553-554.
Nestor, 600.
Nève, J., 60.
Newman, Cardinal J. H., 15.
Newton, I., 374, 475, 496.
Nicoclès, 58, 111, 284, 445-446, 448.
Nietzsche, Fr., 129, 162, 510.
Ninon de Lenclos, 422.
Nogaro, B., 189, 265, 575.
Noulet, E., 197.

Odier, Ch., 272, 309, 328, 368, 483-484, 517, 532.
Ogden, C. K., 175, 393.
Olbrechts-Tyteca, L., 40, 89, 159, 166, 175, 354, 360, 427, 541.
Ombredane, A., 552.
Oppenheim, P., 298.
Oppius, P., 352.
Oreste, 159.
Ors, E. d', 482.
Ossowska, M., 114.

Paechter, H., 205.
Pagnol, M., 335, 537.
Pammachius, 313.
Panza, Sancho, 207, 220, 326, 449.
Parain, B., 167.
Pareto, V., 47, 52, 147, 375, 383-384, 388, 534, 565, 569, 580, 616.
Pascal, 13-14, 41, 57, 64, 81, 114, 119-120, 122-123, 154, 157, 163, 196, 250, 252, 275-276, 285, 290, 293-294, 305,

316, 318-319, 332, 355, 364-365, 368-369, 374, 376-377, 397, 416, 446-447, 461, 470, 481, 492-493, 495, 504, 509, 547-548, 552, 559, 568, 573, 601-602.
Paton, H. J., 540.
Paulhan, J., 135, 156, 205, 207, 209. 261, 267, 308, 334. 345, 357, 362, 542, 544, 546, 551, 553, 588.
Pausanias, 448.
Pauthier, G., 101, 147, 283.
Pavlov, I. P., 483.
Perelman, Ch., ix,11, 14, 40, 53, 73, 89, 128, 159, 165-166, 174-175, 269, 354, 360, 427, 507, 521, 541, 560, 618.
Perelman, S., 274.
Petronius, 38.
Piaget, J., 91, 147-148, 236, 272, 473.
Pichon, E., 202.
Pilt, W., 124, 135-136, 161, 242, 301, 351-353, 486, 508, 577.
Platon, 18, 37, 51-53, 62, 76, 101, 112, 115, 183-184, 253-255, 285, 315, 392, 443, 446, 455-456, 459, 465, 468, 474, 478, 512, 523, 542, 554, 578, 596, 599, 610.
Plautus, 321.
Plinius cel Tânăr, 673
Plotin, 105, 121, 299-300, 307, 354, 378, 418, 455, 462, 464-465, 468-469, 471, 488-489.
Plutarh, 340, 391.
Poe, E. A., 408, 439.
Poincaré, H., 89, 284.
Polak, F. L., 425.
Polansky, N., 372.
Polanyi, M., 433, 476.
Polybe,598.
Pomponazzi, P., 424.
Ponge, Fr., 485.
Popper, K., 435.
Porzig, W., 204.
Pradines, M., 37.
Preble, W. P., 274.
Prior, A. N., 49.
Prodicus, 578.
Protagoras, 76.
Proust, M., 95, 122, 182, 244-245, 334-335, 379, 420, 525.
Puget, Cl.-A., 329, 446.

Quetelet, A., 114.
Quijote, don, 326, 446, 479, 658.
Quintilian, ix, 33-34, 38, 51, 66, 108-109, 116-117, 138-139, 147, 154, 180, 189, 191, 198, 208-209, 216, 218, 225, 236-237, 261, 271-272, 274-275, 277, 282, 288, 302, 330, 333, 341, 352, 356-357, 366, 391, 418-419, 465-466, 487, 490, 492, 493, 498, 540, 547, 549-550, 552, 555, 563, 565, 574, 586, 589, 594-596, 598, 600, 602-603, 606-608.

Racine, J., 205, 216, 220, 396.
Ramus, P., 445, 608, 610, 674.
Rau, Ch., 131.
Ravaïsson, F., 107.
Réau, L., 464.
M. Regulus (Aquilius), 575.
Reinach, Th., 256, 365.
Reinach, S., 563.
Reverdy, P., 496.
Révész, G., 436.
Reyes. A., 55, 181, 497.
Reynaud, P., 255.
Richards, I. A., 156, 175, 393, 472, 477, 487, 491.
Riezler, K., 51.
Rignano, E., 443.
Rimbaud, A., 197, 199.

Rivadeneira, P. de, 124, 339.
Rivière, J., 227.
Robinson, R., 540.
Roccella, prinţesă de, 480.
Rogge, E., 129.
Rolland, R., 491.
Romains, J., 39, 344.
Rome, Chanoine A., 577.
Ronsard, P. de, 56, 117, 489.
Rosen, S., 372.
Rostand, Fr., 193, 195.
Rotenstreich, N., 486.
Rousseau, J.-J., 41, 112-113, 272, 281-282, 444-445.
Russell, B., 313.
P. Rutilius Rufus, 582.
Ruyer, R., 183, 443.
Ryle, G., 234, 278, 348, 518.

Saint-Aubin, 191, 221.
Saint-Evremond, 38.
Saint-Exupéry, A. de, 122.
Saint-John Perse, 172, 226, 431.
Saint-Simon, 244.
Salacrou, A., 519.
Sappho, 434.
Sartre, J.-P., 50, 151, 199, 212, 246, 304, 337, 354, 362, 404, 414, 486, 509, 510, 530-531,536, 543, 559-560, 564.
Saulnier, V. L., 68.
Schaerer, R., 255, 382.
Scheler, M., 104.
Schiller, Fr., 162, 535.
Scholem Alei'hem (Rabinovitch), 221.
Schollaert, Fr., 225.
Schopenhauer, A., 55. 57, 59, 132-133, 140-142, 144, 184-185, 207, 293, 379, 387, 431, 478, 482, 517, 522-524, 542, 547, 562-563, 566-567, 584, 593, 603.
Schuhl, P.-M., 183, 443.
Scot Erigène, J., 478.
Scott, W. D., 41.
Sechehaye, M.-A., 444.
Seneca, 208, 214, 279, 546.
Seretse, 60.
Shakespeare, W., 116, 184, 194, 227, 374, 405, 442, 549, 601.
Sheffield, F. D., 68, 580.
Silberer, M.-L., 571.
Smets, G., 558.
Smith, A., 211-212, 334, 538.
Smith, Br. L., 15, 70.
Socrate, 51-52, 582; *v. şi* Ind. analit.
Solages, Mgr B. de, 456.
Sophocle, 416.
Spaak, P.-H., 549.
Spender, S., 150.
Spinoza, 262, 512, 538, 682.
Staline, 256.
Stanton, A. H., 253.
Steams, M. W., 471.
Stebbing, L. S., 264.
Sterne, L., 35, 277, 291, 404, 463-464, 589.
Stevenson, Ch. L., 41, 142, 175, 337, 389, 494, 540.
Stewart, D., 494.
Stirner, M., 162.
Stokvis, B., 188, 372.
Stroux, J., 108.
Stutterheim, Jr. C. F. P., 500.
Sullivan, H. S., 32, 253, 340.
Süss, W., 391.

Tacit, 552.
Taine, H., 526.
Talon, O., 209.
Tarde, G., 69, 444, 452, 461, 483-484, 433, 609.
Teresa de Jesûs, Sfînta, 342-343, 446.

Tertullien, 449.
Temistocle, 439.
Thénard, L.-J., 484.
Théodoros, 69.
Teodosiu, 376.
Tezeu, 367.
Thibaud, J., 77, vezi
și Index analitic.
Thompson, W. R., 184.
Thouless, R. H., 440.
Timarc, 138.
Timon (Cornenin), 70, 111, 536.
Toffanin, G., 75, 531.
Toma, Sfântul, 105-107, 116, 161, 298, 312, 333, 455, 523; v.
Trier, J., 188.
Turenne, viconte de, 182, 412.

Ullmann, S., 188, 498.
Ursula, Sfânta, 306.

Valéry, P., 529.
Van Buren, M., 274.
Van Dantzig, D., 318, 328.
Van Den Berg, A. H., 136.
Van Helmont, Fr. M., 483.
Vaugelas, 533.
Vayson de Pradenne, 128, 224, 256, 291, 366, 374, 396, 563, 570, 581.
Veitch, J., 169.
Verlaine, P., 482.
Vico, G. B., ix, 37, 109, 180, 182, 217-219, 221, 266, 268, 289, 480, 498, 520, 537, 541-542, 588.
Viehweg, T., 108.
Villiers de l'Isle-Adam, 408, 439.
Vincent, Sfântul, 118, 371.
Virgilius, 255, 270, 302.
Vives, J. L., 605.
Volkelt, J., 343.
Volkmann, R., 210, 487, 557, 596, 601.

Waddington, Ch., 610.
Wahl, J., 121.
Waismann, F., 164-165.
Weaver, R. M., 160, 197.
Weber, M., 325.
Weil, E., 75.
Weil, S., 71, 72, 262, 308, 331, 338, 366-367, 432, 481, 539, 542, 549.
Weiss, W., 68.
Wertheimer, M., 34, 590.
Whately, R. D. D., 15, 21, 39, 41, 66, 149, 184, 254-255284, 296, 434, 439, 443, 456, 471, 494, 550, 557, 563, 598, 600, 602-603, 609.
Whewell, W., 569.
White, M. J., 340.
White, W., 373.
Whorf, B. L., 160.
Wilder, R. L., 146.
Wisdom, J., 263-264, 574.
Wittgenstein, L., 199, 234, 477.
Wood, L., 250.
Wunderlich, H., 399, 550.

Xerxès, 431.

Zénon, 51.
Zeus, 447.
Jdanov, A., 256.
Zobel, J., 400.

Lista lucrărilor citate

Abbagnano, Bobbio, Buzano, Codegone, Frola, Geymonat, Nuvoli, De Finetti, *Saggi di critica delle scienze*, De Silva, Torino, 1950, série Maestri e compagni (Biblioteca di studi critici e morali), 17, Centro de Studi metodologici di Torino.

Agricola (Rodolphus), *Rodolphi agricolae phrisii de inventione dialectica libri tres, Argentinae apud Joannem Knoblouchum*, 1521.

Alain, *Histoire de mes pensées*, Paris, Gallimard, 1936, N. R. F., 8e éd., Les Essais.

Amy (René), Hommes et bêtes. Action réciproque, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Belgique), 1953, n° 4, pp. 520-598; 1954, n° 1, pp. 105-216.

Angyal (Andras), *Foundations for a science of personality*, New York, The commonwealth fund; London, Humphrey Milford, Oxford Univ. Press., Second printing, 1946 (First, 1941).

Annales parlementaires de Belgique. Chambre des Représentants, Bruxelles, Imprimerie du Moniteur belge.

Annambhatta, *Le Compendium des Topiques (Tarka-Samgraha)* avec des extraits de trois commentaires indiens. Texte et traduction et un commentaire par A. Foucher, Paris, Maisonneuve, 1949.

Anselme (saint), *Œuvres philosophiques*, trad. P. Rousseau, Paris, Aubier, 1947, Bibliothèque philosophique.

— Dialogus de libero arbitrio, *Patrologie latine* de Migne, t. CLVIII, colonnes 489 à 506.

Aragon, *Les yeux d'Elsa*, Bruxelles, Ed. Cosmopolis, 1945.

Aristote, *Métaphysique*, traduction et notes de J. Tricot, Paris, J. Vrin, Bibliothèque des Textes philosophiques, direct. Henri Gouhier, 1933, 2 vol.

— *Organon*, Traduction et notes par J. Tricot, Bibliothèque des Textes philosophiques, direct. Henri Gouhier, Paris, J. Vrin; vol. III: *Les premiers analytiques*, 1947; vol. V, *Topiques*, 1950; vol. VI, *Les réfutations sophistiques*, 1950.

— *Rhétorique*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, 1932, 2 vol. (liv. I et II), texte établi et traduit par Médéric Dufour (toutes les références aux liv. I et II sont prises à cette édition).

— *Art rhétorique et art poétique*, Traduction avec texte, introd. et notes par J. Voilquin et J. Capelle, Paris, Garnier, 1944.

Aron (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard, 1948.

Asch (S. E.), The doctrine of suggestion, prestige and imitation in social psychology, *Psychological Review*, vol. 55, 1948, pp. 250-276.

— *Social psychology*, New York, Prentice-Hall, 1952.

Aubry et Rau, *Cours de droit civil français*, 5e éd., t. XII, revu et mis au courant de la législature et de la jurisprudence par M. Etienne Bartin, Paris, Godde, 1922.

Auerbach (Erich), *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, A. Francke, 1946.

Augustin (saint), (Pseudo) Principia Rhetorices, *Patrologie latine* de Migne, t. XXXII, Paris, 1865, dans Appendix aux œuvres de saint Augustin, colonnes 1439-1448.

Aurobindo (Shrî), Le guide du Yoga (*Œuvres complètes*, 3), Paris, Albin Michel, collections «Spiritualités vivantes», publiées sous la direction de P. Masson-Oursel et Jean Herbert, 1951.

Ayer (Alfred Jules), *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz, 1947, (Ire éd. 1936), avec introduction à la 2e éd. 1946.

Aymé (Marcel), *La tête des autres*, pièce en 4 actes, Paris, Grasset, 1952.

Bachelard (G.), *Le rationalisme appliqué*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

Back (Kurt W.), Influence through social communication, *Journal of abnormal and social Psychology*, vol. 46, 1951, pp. 9-23.

Bacon (Francis), *Of the advancement of learning*, Oxford Univ. Press, Humphrey Milford, 1944.

Baird (A. Craig), *Argumentation, Discussion, and Debate*, New York, McGraw-Hill Book Cy, 1950, McGraw-Hill Series in Speech (Clarence T. Simon, Consulting editor).

Balzac (Honoré de), *La comédie humaine*. Texte établi et préfacé par Marcel Bouteron, Paris, Gallimard, 1935-1937, N. R. F. Bibliothèque de la Pléiade, 10 vol.

Barnes (Winston H. F.), Ethics without Propositions, address dans *Logical Positivism and Ethics*. Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham, July 9th-11th, 1948. Aristotelian Society Supplementary, Vol. XXII, 1948.

Baroja (Pio), *La caverna del humorismo*, Madrid, Rafael Caro Raggio, 1920.

Baron (A.), *De la Rhétorique ou de la composition oratoire et littéraire*, 4e éd., Bruxelles et Liège, Librairies polytechniques de Decq, 1879 (Ire éd., 1849).

Baruk (H.), Le psychiatre dans la société, *La Semaine des Hôpitaux de Paris*, 25e année, n° 74, 6 oct. 1949, pp. 3041-3048.

Bataille (Georges), Le temps de la révolte: I. *Critique*, 55, 1951, pp. 1019-1027; II. *Critique*, 56, 1952, pp. 29- 41.

Beauvoir (Simone de), *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, 2 vol.

Beckett (Samuel), *Molloy*, Paris, Editions de Minuit, 1953.

Belaval (Yvon), *Les philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, Les Essais L, 1952.

Bellak (Léopold), The nature of slogans, *J. of abnormal and social Psychology*, vol. 37, 1942, pp. 496-510.

Benary (Wilhelm), Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit, VIII, Beitrag zu den «Psychologischen Analysen himpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter», herausgegeben von Gelb u. Goldstein, *Psychologische Forschung*, 2 (3-4), 1922, pp. 209-327.

Benda (Julien), *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1928.

— *Du style d'idées. Réflexions sur la pensée. Sa nature, ses réalisations, sa valeur morale*, Paris, Gallimard, 1948, N. R. F.

Benedict (Ruth), *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin Cy, Cambridge, Massachusetts, The Riverside Press, 1946.

Benjamin (A. Cornelius), Science and Vagueness, *Philosophy of Science*, vol. 6, n° 21, avril 1939, pp. 422- 431.

Bentham (Jérémie), *Œuvres*, Bruxelles, Société belge de Librairie, Hauman & Cie, 3e éd., 1840, d'après édition française d'Et. Dumont, 3 vol.

Berelson (Bernard), Content Analysis, dans *Handbook of social psychology*, vol. I, pp. 488-522 (v. Lindzey).

Bergson (Henri), *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 39e éd.; 1932.

— *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 3e éd., 1932.

Berkeley, Les trois dialogues entre Hylas et Philonous dans *Œuvres choisies*, t. II, traduction A. Leroy, Paris, Aubier, 1944.

Berl (Emmanuel), *Sylvia*, Paris, Gallimard, 1952, N. R. F.

Bernanos (Georges), *La joie*, Collection «La Palatine», Paris, Plon, 1929.

— *Scandale de la vérité*, Paris, Gallimard, 1939, N. R. F.

Berriat Saint-Prix (F.), *Manuel de logique juridique*, Paris, Cotillon, 2e éd., sans date.

Bevan (Edwyn), *Symbolism and Belief*, Gifford Lectures, London, Allen and Unwin, 1938.

Bidez (J.), *La vie de l'empereur Julien*, Paris, Les Belles-Lettres, 1930, Collection d'études anciennes, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.

Bird (Charles), *Social Psychology*, New York, D. Appleton, Century Cy, 1940, The Century Psychology Series, editor Richard M. Elliott.

Black (Max), Vagueness, An exercise in logical analysis, *Philosophy of Science*, vol. 4, 1937, pp. 427-455.

— *Philosophical Analysis*. A collection of essays, Edited by... New York Ithaca, Cornell University Press, 1950.

Blass (Friedrich), *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, Teubner, 1887-1898, 4 vol., 2e éd.

Bobbio (Norberto), *L'analogia nella logica del diritto*, Torino, Istituto giuridico della R. Università, 1938. Memorie dell'istituto giuridico, Série II, memoria XXXVI.

— Libertà dell'arte e politica culturale, *Nuovi Argomenti*, n° 2, 1953, pp. 245-259. Repris dans

— *Politica e cultura*, Turin, Einaudi, 1955.

— Scienza del diritto e analisi del linguaggio, dans *Saggi di critica délle scienze*, pp. 23-66 (v. Abbagnano).

Boileau-Despréaux (Nicolas), *Œuvres, avec éclaircissemens historiques donnez par lui-même*, Amsterdam, François Changuion, 1729, 4 vol.

Bossuet, *Sermons*, Paris, Garnier, 4 vol.

Oraisons funèbres, Panégyriques. Texte établi et annoté par Bernard Velat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1936, N. R. F.

Boulanger (André), *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Paris, E. de Boccard, 1923.

Bowles (Chester), *Ambassador's Report*, New York, Harper and Brothers, 1954.

Britton (Karl), *Communication. A philosophical study of language*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and C°, 1939. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.

Bross (Irwin D. J.), *Design for decision*, New York, Macmillan, 1953.

Browning (Robert), *The ring and the book*, Oxford Edition, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1912.

— *Poems*, Oxford Edition, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1919.

Bruner (Katherine Frost), Of psychological writing: Being some valedictory remarks on style, *J. of abnormal and social Psychology*, vol. 37, 1942, pp. 52-70.

Brunot (Ferdinand), *La pensée et la langue. Méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français*, Paris, Masson, 1922.

Buber (Martin), *Je et Tu*, Traduction de Geneviève Bianquis, avec une préface de Gaston Bachelard, Paris, Aubier, 1938, Philosophie de l'Esprit.

Burke (Kenneth), *A Grammar of motives*, New York, Prentice-Hall, 1945.

— *A Rhetoric of motives*, New York, Prentice-Hall, 1950.

Caillois (Roger), *Poétique de St-John Perse*, Paris, Gallimard, 1954, N. R. F.

Calderón de la Barca (D. Pedro), *La vida es sueño. Comedia en tres jornadas*, Biblioteca Universal, Madrid, Perlado, Páez y compañia, 1922.

Calogero (Guido), Vérité et liberté. *Actes du Xe Congrès international de Philosophie, Amsterdam 1948*, North-Holland Publishing Cy., 1949, pp. 96-98.

— *Logo e Dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Milano, Edizione di Comunità, 1950. Contient en appendice I, pp. 193-198, Verità e Libertà. Comunicazione presentata al X Congresso Internazionale di Filosofia (Amsterdam, agosto 1948) e pubblicata in francese negli Atti del Congresso.

— Why do we ask why? Some observations on the ethics of dialogue: the will to understand as the absolute foundation of liberalism and morals, *Actes du XIe Congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Amsterdam, North-Holland Publishing Cy, Louvain, E. Nauwelaerts, vol. XIV, pp. 260-265.

Calvin (Jean), *Institution de la religion chrétienne*, éd. revue et corrigée sur l'édition française de 1560 par Frank Baumgartner, Genève, Beroud & Cie, 1888. Précédé de *Lettre au Roy de France très chrétien François premier de ce nom.*

Camus (Albert), *Actuelles, Chroniques* 1944-1948, Paris, Gallimard, 1950, N. R. F.

Cardozo (Benjamin N.), *The Paradoxes of legal science*, Columbia University Lectures, James Carpentier Foundation, New York, Columbia University Press, 1928.

Carnegie (Dale), *L'art de parler en public et de persuader dans les affaires*, traduit de l'américain par Maurice Beerblock et Marie Delcourt, Liège, Desoer, 1950.

Carroll (Lewis), *Alice's adventures in wonderland. Through the looking-glass. The hunting of the snark.* Introduction by Alexander Woollcott, New York, The Modern Library.

Casey (Ralph) (voir Lasswell).

Cassirer (E.), Le langage et la construction du monde des objets, *J. de Psychologie*, 1933, vol. XXX, pp. 18- 44.

— *The philosophy of symbolic forms*, translated by Ralph Manheim, preface and introduction by Charles W. Hendel, New Haven, Yale University Press, London Cumberlege, Oxford University Press; vol. I: *Language*, 1953; vol. II : *Mythical thought*, 1955.

Castelli (E.), *Atti Congresso internationale di studi umanistici a cura di...*, Venezia, 1954: *Retorica e Barocco*, Roma, Fratelli Bocca, 1955.

Catherine de Gênes (sainte), *Les œuvres.* Précédées de sa vie par M. le vicomte Marie-Théodore de Bussierre, Paris, A. Tralin, 1926.

Ceccato (Silvio), Divagazioni di animal semioticum, *Sigma*, 4-5, Roma, Partenia, 1947, pp. 294-302.

Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Classicos castellanos, Madrid, La Lectura, 8 vol., 1913, Notas de Francisco Rodriguez Marín.

Chaignet (A. Ed.), *La rhétorique et son histoire*, Paris, E. Bouillon & E. Vieweg, 1888.

Chassé (Charles), La clé de Mallarmé est chez Littré, *Quo Vadis*, mars-avril-mai 1950.

— *Les clés de Mallarmé*, Paris, Aubier, 1954, L'histoire littéraire.

Chlepner (B. S.), Réflexions sur le problème des nationalisations. *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1949, nº 2, avril-juin, pp. 207-232.

Churchill (Winston), *Mémoires sur la deuxième guerre mondiale*, Paris, Plon, 6 tomes en 12 vol., 1948-1954.

Cicéron, *De l'Invention (De inventione)*, texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1932.

— *De l'orateur (De oratore ad quintum fratrem libri très)*, liv. I, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, 1938 ; liv. II, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, 1927; liv. III, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Edmond Courbaud et Henri Bornecque, 1930.

— *Divisions de l'art oratoire (Partitiones oratoriae)* et *Topiques (Topica)*, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles-Lettres, texte établi et traduit par Henri Bornecque, 1924.

— *L'orateur (Orator)* et *Du meilleur genre d'orateurs (De optimo genere oratorum*, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles-Lettres, texte établi et traduit par Henri Bornecque, 1921.

— *De officiis*, The Loeb classical Library, London, Heinemann; New York, Putnam's sons: with an english translation by Walter Miller, 1928 (First printed, 1913).

— *Paradoxa stoicorum*, The Loeb classical Library, London, Heinemann; New York, Putnam's sons: with an english translation by H. Rackham, 1948 (first printed, 1942).

Claparède (Ed.), La genèse de l'hypothèse, extrait des *Archives de Psychologie*, vol. XXIV, Genève, Kundig, 1934.

Cocteau (Jean), *Plain-chant*, Paris, Stock, 1923.

— Orphée (film). Extraits dans *Empreintes*, Bruxelles, mai-juillet 1950, numéro sur Jean Cocteau.

— *La difficulté d'être*, Monaco, Editions du Rocher, 1953.

Cohen (Morris R.), *A Preface to Logic*, New York, Henry Holt & C°, 1946. Fourth print.

Colette, *Le fanal bleu*, Paris, Ferenczi, 1949.

Confucius (voir Legge, Pauthier).

Coombe-Tennant (A. H. S.), Mr Wisdom on philosophical analysis, *Mind*, vol. XLV, n° 180, oct. 1936, pp. 432-449.

Copilowish (Irving M.), Border-Line Cases, Vagueness and Ambiguity, *Philosophy of Science*, vol. 6, n° 2, avril 1939, pp. 118-195.

Cormeau (Nelly), *L'art de François Mauriac*, Paris, Grasset, 1951.

Corneille, *Œuvres complètes* avec les notes de tous les commentateurs, Paris, Firmin-Didot, 2 vol., 1880.

Cossio (C.), *Phenomenology of the decision duus Latin-American legal philosophy*, Harvard University Press, 1948.

Cournot (A.-A.), *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 2 vol., 1851.

Crawshay-Williams (Rupert), *The comforts of unreason. A study of the motives behind irrational thought*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and C°, 1947.

Crossman (Richard), *Palestine Mission. A personal record, with Speech delivered in the House of Commons, 1st July 1946*, London, Hamish Hamilton, 1947.

— *The God that failed*. Six studies in Communism by Arthur Koestler, Ignazio Silone, André Gide, presented by Enid Starkie, Richard Wright, Louis Fischer, Stephen Spender, with an introduction by Richard Crossman, London, Hamish Hamilton, 1950.

Curtis (Jean-Louis), *Chers corbeaux*, Paris, Julliard, 1951.

De Coster (S.), L'idéalisme des jeunes, *Morale et enseignement*, 1951-1952, 2 et 3.

Demogue (René), *Les notions fondamentales du droit privé. Essai critique*, Paris, Arthur Rousseau, 1911.

Démosthène, *Harangues et plaidoyers politiques*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 4 vol.; *Harangues*, t. I, texte établi et traduit par Maurice Croiset, 1924; t. II, *id.*, 1925; *Plaidoyers politiques*, t. III, texte établi et traduit par G. Mathieu, 1945, t. IV, *id.*, 1947.

Descamps (Edouard), *Etudes d'art oratoire et de législation*, Louvain, Peeters, 1889.

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit (Regulae)*, Traduction V. Cousin dans *Œuvres*, Paris, 1826.

— *Méditations métaphysiques (Meditationes de prima philosophia)*, texte latin et traduction du duc de Luynes, Introduction et notes par Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1945.

- · *Discours de la Méthode*, avec introduction et notes par E. Gilson. Paris, Vrin, 1946.
De Vivier (Marie), *Le mal que je t'ai fait*, Paris, Debresse, 1955.
Dorfles (Gillo), *Discorso tecnico delle arti*, Pisa, Nistri-Lischi, 1952, Nota introduttiva di Francesco Flora.
Dorolle (Maurice), *Le raisonnement par analogie*. Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
Driencourt (Jacques), *La propagande, Nouvelle force politique*. Paris, A. Colin, 1950.
Drilsma (R. L.), *De woorden der wet of de wil van de wetgever, proeve euer Bijdrage tot de leer der rechtsuitlegging uitgaande van de beschouwingen van Raymond Saleilles en François Geny*, Academisch proefschrift, Amsterdam, Noord-Hollandsche uitgevers maatschappij, 1948.
Du Bouchet (André), Envergure de Reverdy, *Critique*, 47, avril 1951, pp. 308-320.
Ducasse (C. J.), *Philosophy as a science, its matter and its method*, New York, Oskar Piest, 1941.
Dumarsais (Chesneau, César, sieur du Marsais), *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, Paris, chez Mme Vve Dabo à la Librairie stéréotype, 1824 (1re édition, 1730).
Dumas (G.), *Traité de psychologie*, t. II, Paris, Alcan, 1924.
Dupréel (Eugène), Sur les rapports de la logique et de la sociologie ou théorie des idées confuses, *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1911, pp. 517-522.
— *Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*, Paris, Alcan, 1912.
— La logique et les sociologues, *Revue de l' Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1924, n°s 1 et 2, pp. 71-116 et 215-238.
— *De la nécessité*, Archives de la Société belge de Philosophie, fasc. I, 1928. Repris dans *Essais pluralistes*.
— Le problème sociologique du rire, *Revue philosophique*, t. CVI, 1928. Repris dans *Essais pluralistes*.
— *La deuxième vertu du XIXe siècle*. Discours prononcé à la séance de rentrée de l' Institut des Hautes Etudes, Bruxelles, Imprimerie médicale et scientifique. Repris dans *Essais pluralistes*.
— La pensée confuse. *Annales des Hautes Etudes de Gand*, t. III, *Etudes philosophiques*, pp. 17-26, 1939. Repris dans *Essais pluralistes*.
— *Esquisse d' une philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, 1939, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.
— *Sociologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, Univ. Libre de Bruxelles.

Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948. Bibliothèque scientifique 14.

— *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

— Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel, réunis par Ch. Perelman, *Dialectica* 4 et 5, 1947.

Dürr (Karl), Die Entwicklung der Dialektik von Platon bis Hegel, *Dialectica* 1, 1947.

Eliasberg (W. G.), *Speaking and Thinking*, dans Symposium *Thinking and Speaking*, pp. 93-110 (v. Révész).

Empson (William), *Seven types of ambiguity*, Londres, Chatto a. Windus, Toronto, Oxford University Press, 1947; Second edition, revised and reset (first published, 1930).

Epictète, *Entretiens*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé, 2 vol., liv. I, 1943; liv. II, 1949. (Toutes les références aux liv. I et II sont prises à cette édition.)

Les entretiens recueillis par Arrien, traduction V. Courdaveaux, Paris, Didier, 1862.

Erdmann (Karl Otto), *Die Bedeutung des Wortes; Aufsätze aus dem Grenzgebiet der Sprach-psychologie und Logik*, Leipzig, Haessel, 1925, 4e Auflage (Ire éd. 1904).

Estève (Claude-Louis), *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, Paris, Vrin, 1938. Avant-propos de M. Gueroult.

Febvre (Lucien), Comment Jules Michelet inventa la Renaissance, *Studi in onore di Gino Luzzatto*, t. III, pp. 1-11, Milano, Giuffré, 1950.

Fénelon, *Œuvres*, Paris, Lebel, 1824, t. XXI; *Dialogues sur l'éloquence, en général et sur celle de la chaire en particulier.*

Feigl (Herbert), De Principiis Non Disputandum...?, dans *Philosophical Analysis*, pp. 119-156 (v. Max Black).

Festinger (Léon), Informal social communication, Research Center for group dynamics, University of Michigan. *Psychological Review*, vol. 57, n° 5, septembre 1950, pp. 271-282.

Festinger (Léon) and Thibaut (John), Interpersonal communication in small groups, *Journal of abnormal and social Psychology*, 1951, n°46, pp. 92-99.

Findlay (J. N.), Morality by convention, *Mind*, 1944, vol. LIII, n. s., pp. 142-169.

Fléchier (abbé de S. Severin), *Oraison funèbre de tres-haut et tres-puissant prince Henri de La Tour d'Auvergne. Vicomte de Turenne.* prononcée dans l'Eglise de Saint Eustache le 10 de janvier 1676, Paris, 1676.

Flew (A.), *Essays on Logic and Language*, Oxford; Blackwell, 1951.

Fracastoro (Girolamo), *Hieronymi Fracastorii Veronensis opera omnia.* In unum proxime post illius mortem collecta. Accessit index locupletissimus. Secunda editio, Venise, Juntas, 1574.

— *Sifilide ossia del mal francese, libri III.* Traduzione, introduzione e note di Fabrizio Winspeare, col testo latino del poema separatamente impresso. Firenze, Leo S. Olschki, 1955. Biblioteca della Rivista di storia delle scienze mediche e naturali, vol. VI.

France (A.), *La rôtisserie de la reine Pédauque*, Paris, Calmann-Lévy, 58e éd., sans date.

Fun Fare, *A treasury of Reader's Digest Wit and Humor*, New York, Simon and Schuster, 1949.

Gandon (Yves), *Le démon du style*, Paris, Plon, 1938.

Garin (Eugenio), *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento.* Biblioteca di cultura moderna, Bari, Laterza e figli, 1952 (avait paru en allemand: *Der italienische Humanismus*, Bern, Francke, 1947).

Garlan (Edwin N.), *Legal realism and justice*, New York, Columbia University Press, 1941.

Gellner (Ernest), Maxims, *Mind*, vol. LX, nouv. sér., n°239, July 1951, pp. 383-393.

Gheorgiu (C. Virgil), *La vingt-cinquième heure*, traduit du roumain par Monique Saint-Côme, collection «Feux Croisés», Paris, Plon, 1949. Préface de Gabriel Marcel.

Gibert (Balthasar), *Jugements des savans sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique, avec un précis de la doctrine de ces auteurs*, Paris, Estienne, 3 vol., 1713, 1716, 1719.

Gibson (Ch.) (v. Richards).

Gide (André), *Journal (1889-1939)*, Paris, Gallimard, 1940, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade.

— *Journal (1939-1942)*, Paris, Gallimard, 1946, N. R. F.

— *Prétextes*, Paris, Mercure de France, 1947.

Gilson (Etienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, 2e éd.

— *Le thomisme*, 5e éd., Paris, Vrin, 1945.

Giraudoux (Jean), *Lectures pour une ombre*, Paris, Emile-Paul, 1930.

— *La Française et la France*, Paris, Gallimard, 1951, N. R. F.

Goblot (Edmond), *La logique des jugements de valeur*, Paris, Colin, 1927.

— *Traité de logique*, Paris, Colin, 6e éd., 1937.

Goldschmidt (Victor), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1947.

— *Le système stoïcien et l'idée de temps.* Collège philosophique, Paris, Vrin, 1953.

Gonseth (F.), L'idée de dialectique aux Entretiens de Zurich, *Dialectica*, 1, 1947, pp. 21-37.

— La notion du normal, *Dialectica*, 3, 1947, pp. 243-252.

— Interventions dans les deuxièmes Entretiens de Zurich, sur l'idée de dialectique, *Dialectica*, 6, 1948, pp. 89-303.

- - Réponse au R. P. Isaye, *Dialectica*, 21, 1952, pp. 53-66.

--- Interventions dans les troisièmes Entretiens de Zurich, Le principe de dualité, *Dialectica*, 22-25, 1952-1953.

Good (I. J.), *Probability and the weighing of evidence*, London, Charles Griffin and C°, 1950.

Gouhier (Henri), La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique, dans *Relorica e Barocco* (vöir E. Castelli).

Gourmont (Rémy de), *La culture des idées*, Paris, Mercure de France, 1900.

Gracian (Baltasar), *L'homme de Cour (Oraculo manual y arte de prudencia)*, Traduit et commenté par le sieur Amelot de La Houssaie, Augsbourg, Paul Kuhtze, 1710, Epître au Roi, Préface (« J'ai moissonné el Discreto, ainsi que le Héros pour enrichir ma traduction de tout ce qu'il y a de plus beau... »).

Grenet (Paul), *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948.

Guigues (le Chartreux), Quinti meditaciones, *Patrologie latine* de Migne, t. CLIII, Paris, 1880.

Guillaume (Paul), *Manuel de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, nouv. éd. revue et augmentée, 1948.

Guitton (Jean), *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933.

Gurwitsch (Aron), Sur une racine perceptive de l'abstraction, *Actes du XIe Congrès international de Philosophie, Bruxelles, août 1953*, Amsterdam, North-Holland Publishing Cy, Louvain, E. Nauwelaerts, vol. II, pp. 43 à 47.

Gwynn (Aubrey), *Roman education from Cicero to Quintilian*, Oxford, The Clarendon Press, 1926.

Halkin (L.-E.), *Initiation à la critique historique*. Cahiers des Annales, 6, Paris, Colin, 1953, 2e éd.

Harding (T. Swann), Science at the Tower of Babel, *Philosophy of Science*, vol. 5, n° 3, July 1938, pp. 338- 353.

Hayakawa (S. I.), in consultation with Basil H. Pillard, *Language in Thought and Action*, New York, Harcourt, Brace and C°, 1949 (édition augmentée et corrigée de *Language in Action*, 1941).

— *Language, Meaning and Maturity.* Selections from ETC: a Review of general semantics, 1943-1953, edited by..., New York, Harper and Brothers, 1954.

Hebb (D. O.), *The organization of behavior,* New York, Wiley, 1949.

Hebb (D. O.) and Thompson (W. R.), The social significance of Animal Studies, *Handbook of social psychology,* vol. I, pp. 532-561 (v. Lindzey).

Helson (Harry), Adaptation level as a basis for a quantitative theory of frames of reference, *The Psychological Review,* vol. 55, n° 6, nov. 1948, pp. 297-313.

Hempel (Carl G.), Vagueness and Logic, *Philosophy of Science,* vol. 6, n° 2, avril 1939, pp. 163-180.

— *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science,* Chicago, University Press, 1955. Second impression (published 1952). International encyclopedia of unified science, vol. I and II: Foundations of the unity of science, vol. II, n. 7.

Hempel (Carl G.) et Oppenheim (Paul), *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik,* Leiden, Sythoff, 1936.

Hollingworth (H. L.), *The psychology of the audience,* New York, American Book Cy, 1935.

Holmer (Paul L.), Kierkegaard and ethical theory, *Ethics,* vol. LXIII, n° 3, part I, avril 1953, pp. 157-170.

Homère, *Iliade,* texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, 4 vol., I, 1937.

Hovland (Carl I.), Effects of the Mass Media of Communication dans *Handbook of social psychology,* vol. II, pp. 1062-1103 (v. Lindzey).

Hovland (Carl I.), Lumsdaine (Arthur A,), Sheffield (Fred. D.), *Experiments on Mass Communication,* Princeton, Princeton University Press, 1949. Studies in Social Psychology in World War II, vol. III. Hovland (Carl I.) and Weiss (W.), The influence of source credibility on communication effectiveness. *Public opinion quarterly,* 1952, 15, pp. 635-650.

— (Voir aussi Kelman.)

Hoyle (Fred), *The Nature of the Universe. A Séries of Broadcast Lectures,* Oxford, Basil Blackwell, 1951, 10th impr. (first printed, 1950).

Le Hsiâo King (v. Legge).

Hull (Cordell), *The memoirs of...,* 2 vol., New York, Macmillan, 1948 (1er vol.: 1871-1941; 2e vol.: 1941-1945).

Hume (David), *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux,* trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946, 2 vol.

Husserl (Edmund), La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. française, par E. Gerrer, *Etudes philosophiques,* 4e année (1949), n° 2, pp. 127-159.

Huxley (Julian), *Soviet genetics and world science (Lysenko and the meaning of heredity)*, London, Chatto and Windus, 1949.

Isaye (Gaston), La justification critique par rétorsion, *Revue philosophique de Louvain*, t. 52, 3e série, n° 34, mai 1954, pp. 205-233.

Isocrate, *Discours*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 3 vol., t. I, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Emile Brémond, 1928; t. II, *id.*, 1942; t. III, texte établi et traduit par G. Mathieu, 1942.

Jamati (G.), Le langage poétique, dans *Formes de l'art, formes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, pp. 261-279.

James (W.), *Essays in Pragmatism* (Premier essai : *The sentiment of rationality*). New York, Hafner Pub. C°, 1948, edited with an introduction by Albury Castell,

Jankélévitch (V.), *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949.

Janson (Paul), *Discours parlementaires*, 2 vol., Bruxelles, Vve Monnom, 1905.

Jaspers (K.), *Psychopathologie générale*, traduit d'après la 3e éd. allemande par A. Kastler et J. Mendousse, Paris, Alcan, 1927, Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Ire éd. all., 1913).

Jérôme (saint), Epistolae, *Patrologie latine* de Migne, t. XXII, Paris, 1845.

Jouhandeau (Marcel), *Essai sur moi-même*, Marguerat, 1946.

— *Un monde*, Paris, Gallimard, 1950, N. R. F.

De la grandeur, Paris, Grasset, 1952.

— *Les Ana de Madame Apremont (Asperimontisana)*, Paris, Gallimard, 1954, N. R. F.

Jung (C. G.), *Psychologie und Religion*, Zurich, Rascher, 1940.

Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Alcan, 1927.

— *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1930.

Kaufmann (Félix), *Methodology of the social sciences*, New York, Oxford University Press, 1949. Second Printing (First, 1944).

Kelman (Herbert C.) and Hovland (Carl I.), «Reinstatement» of the Communicator in Delayed Measurement of Opinion Change, *The Journal of abnormal and soc. Psychol.*, vol. 48, July 1953, n° 3, pp. 327-335.

Kelsen (Hans), *Reine Rechtslehre*, Leipzig, Wien, Deuticke, 1934.

Keynes (John Maynard), *A treatise on probability*, London, Macmillan, 1921.

— *A treatise on money*, London, Macmillan, 1930, 2 vol.

The general theory of employment, interest and money, London, Macmillan, 1936.

Klages (Ludwig), Notions fondamentales de la caractérologie dans *Le diagnostic du caractère*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, Bibliothèque scientifique internationale, pp. 4-20.

Klein (Viola), *The feminine character. History of an ideology with a foreword* by Karl Mannheim, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and C°, Editor Karl Mannheim, The international library of sociology and social reconstruction, 1946.

Klemperer (Victor), *L. T. L., Notizbuch eines Philologen*, Berlin, Aufbau Verlag, 1947.

Kneebone (G. T.), *Induction and probability*, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, vol. L, pp. 27-42, 1950.

Knower (F. H.), Experimental studies of changes in attitudes: I. A study of the effect of oral argument on changes of attitude, *Journal of social psychology*, 1935, 6, pp. 315-347; II. A study of the effect of printed argument on changes in attitudes, *Journal of abnormal and social psychology*, 1936, 30, pp. 522-532; III. Some evidence of attitude changes, *Journal of applied psychology*, 1936, 20, pp. 114-127.

Koestler (Arthur), v. Crossman, *The God that failed*.

Köhler (Wolfgang), *The place of value in a world of facts*, New York, Liveright Publishing Corporation, 1938.

Kotarbinski (T.), *Traktat o dobrej robocie (Traité du bon travail)*, Lodz, Societas scientiarum Lodziensis, 1955.

Kou Hong Ming et Borrey (Francis), *Le Catéchisme de Confucius. Contribution à l'étude de la sociologie chinoise*, Paris, Marcel Rivière, 1927.

La Bruyère, *Œuvres complètes*, Texte établi et annoté par Julien Benda, Paris, N. R. F., 1941, Bibliothèque de la Pléiade.

Lalande (André), *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, Collection: «A la recherche de la vérité».

Lalo (Charles), *Esthétique du rire*, Paris, Flammarion, 1949, Bibliothèque de Philosophie scientifique.

Lasswell (Harold D.), Casey (Ralph D.) and Smith (Bruce Lannes), *Propaganda and Promotional Activities, an annoted bibliography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Londres, Humphrey Milford, Oxford Univ. Press, 1935. Prepared under the direction of the advisory Committee on pressure groups and propaganda. Social Science Research Council. Article de tête de Lasswell, The study and practice of propaganda (Pour le volume suivant v. Smith).

Lasswell (Harold D.), Leites (Nathan) and Associates, *Language of politics. Studies in quantitative semantics*, New York, Stewart, 1949.

Lecomte du Noüy, *L'homme et sa destinée*, Paris, La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1948.

Lefebve (M.-J.), *Jean Paulhan. Une philosophie et une pratique de l'expression et de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1949, N. R. F., Les Essais, XXXIII.

Lefebvre (H.), *A la lumière du matérialisme dialectique*: I. *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Editions sociales, 1947.

Legge (James), *The sacred books of the East*, translated by various scholars and edited by F. Max Müller, London, Henry Frowde, Oxford University Press, vol. III: *The texts of confucianism*. Part. I: *The Shû King..., the Hsiâo King or classic of filial piety*, translated by James Legge, 1879; vol. XXVIII: *The texts of confucianism*. Part IV: The *Lî Kî, book XXXIX, Ta Hsio or the great learning*, translated by James Legge, 1885.

— *The chinese classics with a translation*, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes, London, Henry Frowde, New York, Macmillan, Oxford Clarendon Press, 7 vol., 2e éd., 1893.

Leibniz (Gottfried Wilhelm), *Die philosophischen Schriften*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt, 4. Band *(Discours de Métaphysique)*, Berlin, Weidmann, 1880; 5. Band *(Nouv. essais sur l'entendement)*, id., 1882; 6. Band *(Essais de Théodicée)*, Leipzig, A. Lorenz, 1932.

Leites (Nathan), *Interaction: The Third International on its Changes of policy*. Revised from document 25, Experimental division for the study of war time communications, Library of Congress, May 1, 1942, dans *Language of politics*, pp. 293-333 (v. Lasswell).

Lenoble (Robert), Histoire et Physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Presses Universitaires de France, 1953, pp. 112-135.

Levinas (Emmanuel), La réalité et son ombre, *Les temps modernes*, nov. 1948, pp. 771-789.

Lewis (Clarence Irving), *An analysis of knowledge and valuation*, La Salle, Illinois, The open court publishing C°, 1946.

Lindzey (Gardner), *Handbook of social psychology*, edited by..., Cambridge, Mass., Addison Wesley Publishing C°, 1954, 2 vol.

Lippitt (Ronald), Polansky (Norman) and Rosen (Sidney), The dynamics of power. A field study of social influence in groups of children, *Human relations*, vol. V, n° 1, 1952, pp. 37-64.

Lippmann (Walter), The Election: Taft, Dewey and Vandenberg, *New York Herald Tribune*, éd. de Paris, March 12, 1948.

Locke (John), *An Essay concerning human understanding*, London, Routledge, 1894.

— *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, edited by J. W. Gough, Oxford, Blackwell, 1948.

Longin (Pseudo), Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours traduit du grec, dans *Œuvres* de Nicolas Boileau-Despréaux, Amsterdam, François Changuion, 1729, vol. III.

Lumsdaine (Arthur A.) (voir Hovland).

Lund (Frederick Hansen), The psychology of belief, *J. of abnormal and social Psychology*, vol. XX, 1925, pp. 63-81 et 174-196.

Mach (E.), *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig, Barth, 1905.

McKeon (Richard), *Democracy in a world of tensions*. A symposium prepared by Unesco. Edited by... with the assistance of Stein Rokkan University of Chicago Press, 1951.

— Dialectic and political thought and action, *Ethics*, vol. LXV, number 1, oct. 1954, pp. 1-33.

Madariaga (Salvador de), *Anglais, Français, Espagnols*, précédé d'une note d'André Maurois, Paris, Gallimard, 1930, N. R. F.

Maier (Norman R. F.), The quality of group decisions as influenced by the discussion leader, *Human relations*, vol. III, number 2, 1950, pp. 155-174.

Malraux (André), *Saturne. Essai sur Goya*, Paris, Gallimard, 1950, N. R. F., La Galerie de la Pléiade.

Mannoury (G.), *Handboek der analytische signifika*. Bussum, F. G. Kroonder, Deel I: *Geschiedenis der begripskritiek*, 1947; Deel II: *Hoofdbegrippen en methoden der signifika. Ontogenese en fylogenese van het verstandhoudingsapparaat*, 1948.

Marangoni (Matteo), *Apprendre à voir (Saper vedere)*, trad. de la 9e éd. italienne par Denise Lombard, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1947.

Marcel (Gabriel), *Un homme de Dieu. Quatre actes*, Paris, Grasset, 1925, Les Cahiers verts, 51.

— *Le monde cassé*, pièce en quatre actes, suivi de *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

— *Le chemin de crête*, pièce en 4 actes, Paris, Grasset, 1936.

— *Rome n'est plus dans Rome*, pièce en 5 actes, Paris, Théâtre, n° 56, janvier 1952.

Maritain (Jacques), *Raison et raisons. Essais détachés*, Paris, L. U. F., Fribourg, Egloff, 1947.

— Introduction dans *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, textes réunis par l'Unesco, Paris, Sagittaire, 1949, pp. 11-18.

Marouzeau (J.), *Précis de stylistique française*, Paris, Masson, 1950.

Marrou (H. I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Editions du Seuil, 1948, collection «Esprit».

Massillon, *Œuvres complètes*, éditées par l'abbé Migne, 2 vol., t. 42 et 43 de la Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés (60 vol.), Paris, 1854.

Mauriac (François), *Génitrix*, Paris, Grasset, 1923, Les cahiers verts, 30.

— *Le mystère Frontenac*, Paris, Grasset, 1933.

— *Les maisons fugitives*, illustré de 100 photographies de Jean-Marie Marcel, Paris, Grasset, 1939.

Meng-Tseu (voir Pauthier).

Méré (chevalier de), *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles-Lettres, 3 vol., 1930, Collection des Universités de France.

Meredith Jones (C), The conventional Saracen of the songs of geste, *Spéculum*, vol. XVII, n° 2, avril 1942.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, N. R. F., Bibliothèque des Idées.

Mill (John Stuart), *Système de logique déductive et inductive*. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, trad. sur la 6e éd. anglaise par Louis Peisse, 2 vol., Paris, Ladrange, 1866.

— *L'utilitarisme*, 2e éd., traduit par P.-L. Le Monnier, Paris, Alcan, 1889.

Millioud (Maurice). La propagation des idées, *Revue philosophique*, 1910, vol. 69, pp. 580-600; vol. 70, pp. 168-191.

Minkowski (Eugène), Le langage et le vécu, *Archivio di Filosofia*, vol. *Semantica*, Roma, Fratelli Bocca, 1955, pp. 351-372.

Mirabeau l'Aîné, *Collection complète des travaux de... à l'Assemblée nationale*, éditée par M. Etienne Méjan, 5 vol., Paris, vol. I et II, Lejay, 1791 ; III-V, Devaux, 1792.

Molière, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Maurice Rat, Paris, Gallimard, 1932, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade, 2 vol.

Montaigne, *Essais*, texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Paris, Gallimard, 1946, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade.

Montesquieu, *Œuvres complètes*, avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe etc., Paris, Firmin Didot, 1843.

Moore (Willis), Structure in sentence and in fact. *Philosophy of science*, vol. 5, n° 1, janvier 1938.

Morpurgo Tagliabue (Guido), La retorica aristotelica e il barocco, dans *Retorica e Barocco*, pp. 119-195 (v. E. Castelli).

Morris (Charles), *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice-Hall, 1946.

Mullahy (Patrick), *The Contributions of Harry Stack Sullivan, A symposium on interpersonal theory in psychiatry and social science*, edited by... Meetings of the William Alanson White Association, on October 13-14th, 1951; New York, Hermitage House, 1953. Second printing.

Naess (Arne), *Interpretation and preciseness. A contribution to the theory of communication*, Oslo, Dybwad, 1953.

Navarre (Octave), *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, Hachette, 1900.

Nève (Joseph), *Antoine de La Salle. Sa vie et ses ouvrages* — suivi du Réconfort de Mme Du Fresne d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque royale de Belgique, Paris, Champion, Bruxelles, Falk, 1903.

Newman (cardinal John Henry), *Grammaire de l'assentiment*, traduit par Mme Gaston Paris, Paris, Bloud, 1907, Etudes de philosophie et de Critique religieuse (éd. anglaise, 1870).

Nogaro (Bertrand), *La valeur logique des théories économiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

Noulet (E.), *Le premier visage de Rimbaud, Huit poèmes de jeunesse. Choix et commentaire*, Bruxelles, Académie royale de Langue et Littérature françaises de Belgique, 1953.

Odier (Dr Charles), *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 2e éd. 1947, collection «Etre et Penser», Cahiers de philosophie, 4-5.

— *Le rôle des fonctions du moi dans l'évolution psychique*, Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé. Actualités pédagogiques et psychologiques de l'Institut J.-J. Rousseau, Genève, t. I: *L'angoisse et la pensée magique. Essai d'analyse psychogénétique appliquée à la phobie et la névrose d'abandon*, 1948; t. II: *L'homme esclave de son infériorité*, vol. I: *Essai sur la genèse du moi*, 1950.

Ogden (C. K.) and Richards (I. A.), *The meaning of meaning. A Study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, 4e éd., 1936 (Ire éd., 1923).

Olbrechts-Tyteca (L.) (voir Perelman, Ch.).

Ombredane (Dr André), *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Ors (Eugenio d'), *Coupole et monarchie*. Suivi d'autres études sur la morphologie de la culture. Version française d'Andrée de Stoutz, Les Cahiers d'Occident, 6, 2e série, pp. 1-112, Paris, Librairie de France, 1929.

Ossowska (Marie), *Podstawy Nauki o Moralności (Les fondements d'une science de la morale)*, Varsovie, Czytelnik, 1947.

Paechter (Heinz), in association with Hellman (Bertha), Peachter (Hedwig), Paetel (Karl O.), *Nazi-Deutsch. A glossary of contemporary german usage*, New York, Frederik Ungar Publ. Co, 1944.

Pagnol (Marcel), *César*, Lausanne, Henri Kaeser, 1949.

Parain (Brice), *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942, N. R. F., Bibliothèque des Idées.

Pareto (Vilfredo), *Traité de sociologie générale*, éd. française par Pierre Boven, revue par l'auteur, Paris, Payot, 1917-1919, 2 vol.

Pascal, *L'œuvre*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, 1950, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade.

Paton (H. J.), The Emotive Theory of Ethics. Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham, July 1948, dans *Logical Positivism and Ethics*, Aristotelian Society Supp., Vol. XXII, London, Harrison and Sons, 1948, pp. 107-126.

Paulhan (Jean), *Le guerrier appliqué*, Paris, Gallimard, 1930, N. R. F.

Les hain-tenys, Paris, Gallimard, 1938, N. R. F. (édité 1914 chez Gentluer).

– *Les fleurs de Tarbes ou la terreur dans les lettres*, Paris, Gallimard, 1941, N. R. F.

— *Entretien sur des faits divers*, Paris, Gallimard, 1945, éd. illustrée par André Lhote.

Les figures ou la rhétorique décryptée, *Cahiers du Sud*, n° 295, 1949, 36e année (Enquête de Francis Ponge, *Questions rhétoriques)*, pp. 361-395.

La preuve par l'étymologie, Paris, Les Editions de Minuit, 1953, collection «Métrique».

Pauthier (G.), *Les Sse Chou, ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine: I. Le Tá-Hio ou la grande étude*, ouvrage de Khoung-Fou-Tseu et de son disciple Theng-Tseu, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard; accompagné du commentaire complet de Tchoû-Hi, Paris, Firmin-Didot, 1837.

— *Confucius et Mencius. Les quatre livres de Philosophie morale et politique de la Chine*, Paris, Charpentier, 1852.

Perelman (Ch.), Réflexions sur l'explication. Note sociologique, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), 19e année, n° 1, janvier-mars 1939.

-- *De la Justice*, Bruxelles, Office de Publicité, 1945. Actualités sociales, nouv. sér., Univ. Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay.

— Philosophies premières et philosophie régressive, *Dialectica*, 11, 1949 (repris dans *Rhétorique et philosophie)*.

-- La quête du rationnel. *Etudes de philosophie des sciences, en hommage à F. Gonseth*, Neuchâtel, éditions du Griffon, 1950 (repris dans *Rhétorique et philosophie)*.

— Réflexions sur la justice, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1951, n° 2, pp. 255-281.

— De la preuve en philosophie. *Mélanges G. Smets*, Bruxelles, Librairie encyclopédique, 1952 (repris dans *Rhétorique et philosophie)*.

— Raison éternelle, raison historique, dans *L'homme et l'histoire, Actes du VIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952 (repris dans *Rhétorique et philosophie).*
— Education et Rhétorique, *Revue belge de psychologie et de pédagogie*, t. XIV, n° 60, déc. 1952, pp. 129-138.
— La vulgarisation scientifique, problème philosophique, *Revue Alumni*, Bruxelles, mars 1953, pp. 321-323.
— Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance, *Actes du IIe Congrès international de l'Union internationale de Philosophie des Sciences, Zurich, 1954*, I, pp. 150-159; Neuchâtel, éd. du Griffon, 1955.
— La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue, Communication aux Entretiens d'Athènes de l'Institut international de Philosophie, sur le thème «Dialogue et Dialectique» (avril 1955), *Revue de métaphysique et de morale*, janv.-juin 1955, pp. 26-31.
— Problèmes de logique juridique. Communication IV dans Essais de logique juridique. A propos de l'usufruit d'une créance. *Journal des Tribunaux*, 71e année, n° 4104, 22 avril 1956, pp. 272-274.
Perelman (Ch.) et Olbrechts-Tyteca (L.), Logique et rhétorique, *Revue philosophique*, janvier-mars 1950 (repris dans *Rhétorique et philosophie).*
— Acte et personne dans l'argumentation, texte anglais dans *Ethics*, juillet 1951 (repris dans *Rhétorique et philosophie).*
— *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952. Bibliothèque de Philosophie contemporaine, avec une préface d'Emile Bréhier.
— Les notions et l'argumentation, *Archivio di Filosofia*. Vol, *Semantica*, Rome, 1955, pp. 249- 269.
Perelman (Sophie), Introduction aux relations diplomatiques entre la Belgique et les Etats-Unis (septembre 1830-janvier 1832), *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, t. CXIV, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1949. pp. 189 à 226.
Pétrone (Petronius Arbiter Titus), *Le Satiricon*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles-Lettres, 1931, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé.
Piagèt (Jean), *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1924.
— *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1927.
— *Traité de logique*, Paris, Colin, 1949.
— *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 3 vol.

Pichon (E.), *Le développement psychique de l'enfant et de l'adolescent. Evolution normale-pathologie-traitement*, Paris, Masson, 1936.

Pitt (William), *Orations on the French War to the Peace of Amiens*, London, J. M. Dent, New York, E. P. Dutton, Everyman's Library.

Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé; T. III, IIe Partie, *Gorgias*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset et Louis Bodin, 1923; T. IV, IIIe Partie, Phèdre. Texte établi et traduit par Léon Robin, 1933; T. VI, VII, Ire et IIe Parties, *La République*. Texte établi et traduit par Emile Chambry, 1932-1934; T. XI, *Les lois*. Traduction E. des Places, 1951. Livres I à VI; T. XII, *Les lois*, livres VII à X. Traduction Auguste Dies, 1956.

Plaute, Comédies VII, *Trinummus*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé. Texte établi et traduit par Alfred Ernoult, 1940.

Pline le Jeune, *Lettres*, Paris, Les Belles-Lettres. Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 4 vol. Texte des vol. 1 à 3 établi et traduit par Anne-Marie Guillemin, 1927-1928.

Plotin, *Ennéades*, Paris, Les Belles-Lettres. Collection des Universités de France sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé. Texte traduit par Emile Bréhier, 6 tomes en 7 vol., 1924 à 1938.

Plutarque, *Œuvres morales*, traduites par Ricard, Paris, Lefèvre et Charpentier, 1844.

Poe (Edgar Allan), The fall of the house of Usher (1838) dans *Tales of mystery and imagination*, London. J. M. Dent, New York, E. P. Dutton, 1908, Everyman's library.

Poincaré (Henri), *La valeur de la science*. Avec une introduction de Louis Rougier, Genève, Constant Bourquin, 1946, Editions du Cheval Ailé. Classiques français du XXe siècle.

Polak (Dr Fred. L.), *Kennen en keuren in de sociale wetenschappen*, Leiden, Stenfert Kroese, 1948.

Polansky (Norman) (voir Lippitt).

Polanyi (Michael), *The logic of liberty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1951. International Library of sociology and social reconstruction.

Ponge (Francis), *Le Lézard*, Paris, Galerie Jeanne Bucher, 1953.

Popper (Karl), *Logik der Forschung*, Vienne, Springer, 1935.

Porzig (Walter), *Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft*, Berne, Francke, 1950.

Pradines (Maurice), *Traité de psychologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, Logos. (Introduction aux études philosophiques), 2 vol.

Principal Rhetorices (voir saint Augustin).

Prior (Arthur N.), *Logic and the basis of ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
Proust (Marcel), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1946-1947: *A la recherche du temps perdu*, 15 vol.
Puget (Claude-André), *La peine capitale*, Drame en 3 actes, Paris, Stock, 1948.
Quetelet (Adolphe), *Physique sociale*, Bruxelles, C. Mucquardt, 2 vol., 2e éd., 1869.
Quintilien, *Institution oratoire (De institutione oratoria)*, texte revu et traduit par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1933-1934, 4 vol.
Racine, *Théâtre (Œuvres complètes*, t. I), texte établi par R. Groos, E. Pilon et R. Picard. Présentation, notes et commentaires par Raymond Picard, Paris, Gallimard, 1951. N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade.
Ramus (P.), *Dialecticae libri duo, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Parisiis, *apud* Wechelum 1560.
— *Dialecticae libri duo, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Parisiis, *apud* Andream Wechelum, 1566 (diffère de la précédente).
Réau (L.), L'influence de la forme sur l'iconographie médiévale, dans *Formes de l'art, formes de l'esprit*, pp. 85-105, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
Révész (G.), *Thinking and speaking*, a symposium edited by..., Amsterdam, North-Holland Publ. C°, 1954.
Reyes (Alfonso), *El Deslinde. Prolegomenos a la teoria literaria*, Mexico, Centro de estudios literarios de el Colegio de Mexico, I, 1944.
Rhétorique à Herennius (Ad. C. Herennium de ratione dicendi). Ouvrage longtemps attribué à Cicéron, texte revu et traduit par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1932.
Richards (Ivor Armstrong), *Principles of literary criticism*, London Routledge a. Kegan Paul. Thirteenth impression 1952. (First published 1924. Second edition with two new appendices 1926.)
— *The Philosophy of Rhetoric* (Mary Flexner Lectures at Bryn Mawr), New York, London, Oxford University Press, 1936.
— *Interpretation in teaching*, London, Routledge a. Kegan Paul; Second impression 1949 (First published, 1938).
— Interventions dans A symposium on emotive meaning, *The Philosophical Review*, 1948, pp. 145-157.
Richards (I. A.) and Gibson (Christine), *Learning Basic English. A practical handbook for english speaking people*, New York, W. W. Norton and Cy, 1945.
— (Voir aussi Ogden.)
Riezler (Kurt), Political decisions in modern society, *Ethics*, vol. LXIV, n° 2, part II, janvier 1954, pp. 1-55.

Rignano (Eugenio), *Psychologie du raisonnement*, Paris, Alcan, 1920, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

Rimbaud (Arthur), *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Rolland de Renéville et Jules Mouquet, Paris, Gallimard, 1951, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade.

Rivadeneira (Padre Pedro de), *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola, Fundador de la religión de la compañía de Jesús*, Madrid, Administración del apostolado de la prensa, 1920.

Rivière (Jacques), *Aimée*, Paris, Gallimard, 1922, N. R. F.

Robinson (Richard), The Emotive Theory of Ethics. Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham, July 1948, dans *Logical Positivism and Ethics*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXII, London, Harrison and Son's, 1948, pp. 79-106.

Rogge (Eberhard), *Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Das grundsätzliche Sprechen der Logistik; der Sprachkritik und der Lebens-Metaphysik*, Meisenheim, Hain, 1950 (ouvrage posthume).

Rolland (Romain), *Colas Breugnon*, Paris, Albin Michel, Le Livre de poche.

Romains (Jules), *Les hommes de bonne volonté*, Paris, Flammarion, 27 vol., vol. XII: *Les créateurs*, 1936.

— *Psyché*, 3 vol. Paris, 1929, Gallimard, N. R. F., vol. III: *Quand le navire...*

— Rome (chanoine A.), La vitesse de parole des orateurs attiques, *Bulletin Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 5e série, 1952, 12.

Ronsard, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Gustave Cohen, Paris, Gallimard, 2 vol., 1938, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade.

Rosen (Sidney) (voir Lippitt).

Rostand (François), *Grammaire et affectivité*, Paris, J. Vrin, 1951.

Rotenstreich (Nathan), The epistemological status of the concrete subject, *Revue internationale de Philosophie*, 22, 6e année, 1952, fasc. 4, pp. 409-427.

Rousseau (J.-J.), *Emile ou De l'Education*, Paris, Firmin-Didot, 1898.

Russell (Bertrand), *Political ideals*, New York, Century Cy, 1917.

Ruyer (Raymond), *L'utopie et les utopies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Ryle (Gilbert), *The concept of mind*, London, Hutchinson, 1949, reprinted 1950.

— *Dilemmas*. The Tarner lectures 1953, Cambridge University Press, 1954.

Saint-Aubin, *Guide pour la classe de rhétorique. Philosophie, éloquence et didactique*, Namur et Bruxelles, La Procure, Gembloux, Duculot, 1945.

Saint-Evremond, *Œuvres*, sans lieu ni nom d'éditeur, 1753, 12 vol.

Saint-Exupéry (Antoine de), *Vol de nuit*, préface d'André Gide, Paris, Gallimard, 1931, N. R. F.

Salacrou (Armand), *Théâtre*, III: *Un homme comme les autres*, Paris, Gallimard, 1942, N. R. F.

Sartre (J.-P.), *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, N. R. F., 12e éd.

— *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, N. R. F., Bibliothèque des Idées.

— *Les mains sales*, pièce en 7 tableaux, Paris, Gallimard, 1948, N. R. F.

— *Situations*, Paris, Gallimard, I.1947; II. 1948; III. 1949, N. R. F.

Saulnier (Verdun L.), L'oraison funèbre au XVIe siècle, Genève, Droz, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Travaux et documents, t. X, 1948.

Schaerer (René), Le mécanisme de l'Ironie dans ses rapports avec la Dialectique. *Revue de métaphysique et de morale*, 48e année, juillet 1941, pp. 181-209.

Scheler (Max), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neues Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle a. d. S., M. Niemeyer, 1927, 3e Aufl. (Ire éd. 1916), *Sonderdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I u. II herausgegeben von E. Husserl, Freiburg i. B.

Scholem Alei'hem (Rabinovitch), *L'histoire de Tèvié, mise en judéo-français d'Alsace* par Edmond Fleg, Paris, Rieder, 1925 (Judaïsme, *Œuvres* 1).

Schopenhauer (Arthur), *Sämtliche Werke*, Nach der erslen von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Leipzig, Brockhaus, 6 vol., 1937-1939.

— *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Dr. Paul Deussen, 6r Band, herausgegeben von Franz Mockrauer, München, Piper und C°, 1932 (Eristische Dialektik, pp. 393-428).

Schuhl (Pierre-Maxime), *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, Flammarion, 1952.

Scot Erigène, Joannis Scoti liber de praedestinatione, *Patrologie latine* de Migne, t. CXXII, Paris, 1853.

Scott (Walter Dill), *Influencing men in business. The psychology of argument and suggestion*, New York, Ronald Press & C°, 1920, 2e éd. revue et augmentée en 1916 (Ire éd. 1911).

Sechehaye (M.-A.), *Journal d'une schizophrène. Auto-observation d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, Bibliothèque de Psychanalyse et de psychologie clinique.

Sénèque le Rhéteur, *Controverses et suasoires (Controversiarum liber I-X; Suasoriarum liber)*, nouvelle éd. revue et corrigée par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1932, 2 vol.

Shakespeare, *Works*, London, Ward Lock and C°, 1 vol.

Sheffield (Fred D.) (v. Hovland).

Silberer (M.-L.), Autour d'un questionnaire, dans *Le diagnostic du caractère*, pp. 187-201, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, Bibliothèque scientifique internationale.

Smets (Georges), Carnet sociologique, note 50, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), 1940, n° 1, pp. 148-149.

Smith (Adam), *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Edited by Edwin Cannan, with a new introduction by Max Lerner, New York, Random House. 1937, The modern Library.

Smith (Bruce Lannes), Lasswell (Harold D.) and Casey (D.), *Propaganda, Communication and Public*

Opinion. A comprehensive reference guide, Princeton University Press, London, Cumberlege, Oxford University Press, 1946 (voir aussi Lasswell).

Solages (Mgr Bruno de), *Dialogue sur l'analogie à la société toulousaine de philosophie*, Paris, Aubier, 1946.

Sophocle, *Antigone*, traduction Leconte de Lisle, Paris, Lemerre, sans date.

Spender (Stephen) (v. Crossman, *The God that failed).*

Spinoza, *Œuvres*, t. III: *Ethique*, traduction Emile Saisset, Paris, Charpentier, 1861.

Stanton (Alfred H.), Sullivan's conceptions, dans *The Contributions of Harry Stack Sullivan*, pp. 61-100 (v. Mullahy).

Stearns (Marshall W.), A note on Chaucer's attitude toward love, *Speculum*, vol. XVII, 1942, pp. 570-574.

Stebbing (L. S.), The method of analysis in metaphysics, *Proceedings of the Aristotelian society*, new series, vol. XXXIII, 1932-1933, pp. 65-94.

Sterne (Laurence), *Vie et opinions de Tristram Shandy*, traduit de l'anglais par Charles Mauron, Paris, Robert Laffont, 1946, Amalthée.

Stevenson (Charles L.), *Ethics and language*, New Haven, Yale University Press; London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1947 (Ire éd., 1945).

— Meaning: Descriptive and emotive, dans A symposium on emotive meaning, *The Philosophical Review*, 1948, pp. 127-142.

Stokvis (Dr. Berthold), *Psychologie der suggestie en autosuggestie met een inleiding over significa en moderne begripscritiek* door Prof. G. Mannoury, Lochem, De Tijdstroom, 1947.

Stroux (Johannes), *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam, Eduard Stichnote, 1949.

Stutterheim (Jr. C. F. P.), Psychologische interpretatie van taal-verschijn-selen (Een immanente critiek), *De Nieuwe Taalgids*, XXXIe, 1937, pp. 259-271.

— *Het begrip metaphoor. Een taalkundig en wijsgerig onderzoek*, Amsterdam, H. J. Paris, 1941.

Sullivan (Harry Stack), *The Interpersonal theory of psychiatry* (ouvrage posthume), Edited by Helen Swick Perry and Mary Ladd Gawel, with an introduction

by Mabel Blake Cohen, New York, W. W. Norton and C°, 1953. The William Alanson White Psychiatric Foundation Committee on publication of Sullivan's writings (voir aussi Mullahy).

Süss (Dr Wilhelm), *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, Teubner, 1910.

Le Ta Hio (voir Legge, Pauthier).

Talon (Omer), *Audomari Talaei rhetoricae libri duo P. Rami praelectionibus illustrati*, Coloniae Agrippinae, 1572.

Tarde (G.), *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Alcan, 1895, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

— *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1895, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

Le Tchoung-Young (v. Pauthier).

Teresa de Jesús (santa), *Vida*, publicada por la Sociedad Foto-tipográfico-católica, conforme al original autógrafo, Madrid, D. E. Aguado, 1873.

Thibaut (Jones) (voir Festinger).

Thomas d'Aquin (saint), *Somme théologique*, texte et trad. française Société Saint-Jean l'Evangéliste, Paris, Tournai, Rome, Desclée et C°, 1925 à 1945.

— *Opera omnia*, Secundum impressionem Pétri Fiaccadori Parmae 1852-1873 photolithographice reimpressa. Introduction de Vernon J. Bourke, New York, Musurgia, 1948-1950, 25 volumes.

Thompson (W. R.) (v. Hebb).

Thouless (Robert H.), *How to think straight*, New York, Simon and Schuster, 1948.

Timon (Cormenin), *Livre des orateurs*, Bruxelles, Société belge de Librairie, Hauman & Cie, 1843, 12e éd.

Toffanin (Giuseppe), *Storia dell'umanesimo (dal XIII al XVI secolo)*, Napoli, Francesco Perrella, préface datée 1933.

Trier (Jost), *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*. Band I, Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Heidelberg, Winters, 1931, Germanische Bibliothek, II, 31.

— Sprachliche Felder, *Zeitschrift für deutsche Bildung*, 8. Jahrg., I Heft, Jan. 1932, pp. 417- 427.

— Das sprachliche Feld. Eine Auseinandersetzung. *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 10. Jahrgang, 1934, Heft 5, pp. 428-480.

Ullmann (S.), *Précis de sémantique française*, Berne, A. Francke, 1952.

Valéry (P.), *Poésies*, Paris, Gallimard, 1942, 11e éd., N. R. F.

Van Dantzig (D.), *Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving*, Groningen-Batavia, P. Noordhoff, 1949 (Rede uitgesproken op 4. oct. 1948).

— *Democracy in a world of tensions*, pp. 46-61 (voir McKeon).

Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique avec quelques exemples de comparaison en archéologie générale et sciences naturelles*, Paris, Emile Nourry, 1932.

Verlaine (P.), *Œuvres poétiques complètes*, texte établi et annoté par Y. G. Le Dantec, Paris, Gallimard, 1951, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade.

Vico (G.-B.), *Opere*, Ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltá da Giuseppe Ferrari, Milano, Soc. Tipogr. de' classici italiani, 1837, 6 vol. (vol. 2-6 Genova 1835-1836).

— *Delle instituzioni oratorie*, opera inedita volgarizzata dal latino dal padre Don Luigi Parchetti C. R. Somasco, Novi, Moretti, 1844 (non publié dans l'éd. Ferrari, 1837). Au sujet du texte latin voir:

— *Opere*, VIII: *Versi d'occasione e scritti di scuola con appendice e bibliografia generale delle opere*, a cura di Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1941, Scrittori d'Italia, 183, et voir aussi:

— Opere, a cura di Fausto Nicolini, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi, 1953, La letteratura italiana, vol. 43.

Viehwieg (Theodor), *Topik und Jurisprudenz*, München, Beck, 1953.

Villiers de L'isle-Adam, L'intersigne, dans *Contes cruels*, Calmann-Lévy, 1889, pp. 238-262.

Vives (Juan Luis), *Obras completas*. Primera traslacion castellana integra y directa por Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 2 vol., 1947-1948.

Volkelt (Johannes), *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnis Theorie*, München, Beck, 2e éd., 1930 (Ire éd., 1918).

Volkmann (Richard), *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, Stettin, von der Nahmer, 1865.

— *Rhetorik der Griechen und Römer*, Dritte Auflage besorgt von Caspar Hammer, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften herausgegeben von Dr. Iwan von Müller, Zweiter Band, 3. Abteilung, München, Beck, 1901, pp. 1-61.

Waddington (Charles), Ramus *(Pierre de la Ramée). Sa vie, ses écrits et ses opinions*, Paris, Meyrueis, 1855.

Wahl (Jean), Sur les philosophies de l'existence, *Glanes*, Cahiers de l'amitié franco-néerlandaise, 15-16, 3e année, nov. 1950-fév. 1951, Amsterdam, pp. 10-32.

Waismann (F.), Verifiability, dans *Essays on Logic and Language*, pp. 17-144 (v. Flew).

Weaver (Richard M.), *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, Henry Regnery Comp., 1953.

Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.

Weil (Simone), *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949, Collection «Espoir», dirigée par Albert Camus.

Weiler (Jean), *Problèmes d'économie internationale*, Paris, Presses Universitaires de France, vol. I. *Les échanges du capitalisme libéral*, 1946, vol. II: *Une nouvelle expérience: l'organisation internationale des échanges*, 1950, Centre national d'Information économique.

Weiss (Walter), A «sleeper» effect in opinion change. *Journal of abnormal and social Psychology*. Vol. 48, n° 2, avril 1953, pp. 173-180.

— (Voir aussi Hovland.)

Wertheimer (Max.), *Productive Thinking*, New York, London, Harper and Brothers, 1945. Ouvrage posthume édité par S. E. Asch, W. Köhler, C. W. Mayer.

Whately (Richard D. D.), *Elements of Rhetoric*. Comprising the substance of the article in the Encyclopaedia metropolitana with additions, etc., London, John Murray; Oxford, J. Parker, 1828.

White (Mary J.), *Sullivan and Treatment* (v. P. Mullahy).

White (Walter), Deux races se rencontrent en moi, *Echo*, juin 1948, pp. 415-420. D'après *The Saturday review of literature*, New York.

Whorf (Benjamin Lee), The relation of habitual thought and behavior to language, dans *Language, Meaning and Maturity*, pp. 225-251 (v. S. I. Hayakawa).

Wilder (R. L.), The origin and growth of mathematical concepts, *Bulletin Amer. Mathem. Society*, vol. 59, n° 5, sept. 1953, pp. 423-448.

Wisdom (John), Gods, dans *Essays on Logic and Language*, pp. 187-206 (v. Flew).

— Logical constructions, *Mind*, vol. XL, 1931, pp. 188 à 216; XL, 1931, pp. 460 à 475; XLI, 1932, pp. 441 à 464; XLII, 1933, pp. 43 à 66; XLII, 1933, pp.186 à 202.

Wittgenstein (Ludwig), *Philosofische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. Anscombe (texte allemand et anglais, Oxford, Blackwell, 1953).

Wood (Ledger), *The Analysis of Knowledge*, London, Allen and Unwin, 1940.

Wunderlich (Hermann), *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzügen an den Reden Bismark dargestellt*, Leipzig, S. Hirzel, 1898.

Zobel (Joseph), *La rue Cases-Nègres*, Paris, Jean Froissart, 1950.

Lista traducerilor în limba română utilizate

ARISTOTEL, *Retorica*. Ed. IRI, Bucureşti, 2004. Traducere de Maria-Cristina Andrieş.

ARISTOTEL, *Topica*. În: *Organon*, vol. II. Editura IRI, Bucureşti, 1998. Traducere de Mircea Florian.

ARON, R., *Introducere în filosofia istoriei: eseu despre limitele obiectivităţii istorice*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1997. Traducere de Horia Gănescu.

BEAUVOIR, S. de, *Al doilea sex*. Univers, Bucureşti, 1998, 2 vol. Traducere de Diana Bolcu şi Delia Verdeş.

BECKETT, S., *Molloy*. Editura Univers, Bucureşti, 1990. Traducere de Gabriela şi Constantin Abăluţă.

BENDA, J., *Trădarea cărturarilor*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1993. Traducere de Gabriela Creţia.

BERGSON, H., *Evoluţia creatoare*. Editura Institutul European, Iaşi, 1998. Traducere de Vasile Sporici.

BERGSON, H., *Cele două surse ale moralei şi religiei*. Editura Institutul European, Iaşi, 1992. Traducere de Diana Morăraşu.

BUBER, M., *Eu şi Tu*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1992. Traducere de Ştefan Aug. Doinaş.

CALVIN, J., Învăţătura religiei creştine. Editura Cartea Creştină, Oradea, 2003. Traducere de Elena Jorj şi Daniel Tomuleţ.

CARROLL, Lewis, *Alice în Ţara Minunilor*. Editura Coresi, Bucureşti, 2006. Traducere de Aura Brais. Traducerea versurilor de Vasile Poenaru.

CICERO, *Arta oratorică*. Editura Saeculum Vizual, Bucureşti, 2007. Traducere de Traian Diaconescu.

CICERO, *În apărarea lui Milo*. În: *Opere alese*. Editura Univers, Bucureşti, 1973, 3 vol. Traducere de Mihai Popa.

CICERO, *Topica*. Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2010. Traducere de Traian Diaconescu.

CORNEILLE, P., *Cidul; Polyeucte*. În: *Teatru*. Editura Univers, Bucureşti, 1983. Traducere de Aurel Covaci.

DEMOSTENE, *Discursuri*. În: *Pagini alese din oratori greci*. Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, 2 vol. Traducere de Andrei Marin.

DESCARTES, *Discurs asupra metodei*. Editura Mondero, Bucureşti, 1999. Traducere de George I. Ghidu.

Ezechiel. În: *Biblia cu ilustraţii*, vol. V. Editura Litera Internaţional, Bucureşti, 2011. Traducere de Bartolomeu Valeriu Anania.

GHEORGHIU, Virgil C., *Ora 25*. Editura Gramar, Bucureşti, 2004.

GIDE, A., *Jurnal*. Editura Cartier, Chişinău, 2008, 4 vol. Traducere de Alexandra-Andreea Sandu-Ţiţu (vol. II), Raluca Vârlan şi Luiza Vasiliu (vol. IV).

GILSON, E., *Tomismul*. Editura Humanitas, Bucureşti, 2002. Traducere din franceză de Adrian Niţă. Traducere din latină de Lucia Wald.

GRACIAN, B., *Cărţile omului desăvârşit*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1994. Traducere de Sorin Mărculescu.

ISOCRATE, *Discursuri*. În: *Pagini alese din oratori greci*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, 2 vol. Traducere de Andrei Marin.

KANT, I., *Critica raţiunii pure*. Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2009. Traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc.

KANT, I., *Prolegomene la orice metafizică viitoare*. Editura Paralela 45, Piteşti, 2005. Traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger.

LA BRUYÈRE, J. de, *Caracterele*. Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968, 2 vol. Traducere de Aurel Tita.

LEIBNIZ, G. W. von, *Disertaţie metafizică*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1996. Traducere de Constantin Floru.

LEIBNIZ, G. W. von, *Eseuri de Teodicee*. Editura Polirom, Iaşi, 1997. Traducere de Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca.

LEIBNIZ, G. W. von, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*. Editura ALL Educational, Bucureşti, 2003. Traducere de Marius Tianu.

MONTAIGNE, M. de, *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, 2 vol. Traducere de Mariella Seulescu.

MONTESQUIEU, Ch.-L. de Secondat, *Scrisori persane*. Editura Minerva, Bucureşti, 1970. Traducere de Ştefan Popescu.

PASCAL, B., *Cugetări*. Editura Aion, Oradea, 1998. Traducere de Maria şi Cezar Ivănescu.

PASCAL, B., *Despre arta de a convinge*. În: *Opere ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967. Traducere de George Iancu Ghidu.

PASCAL, B., *Despre spiritul geometric*. În: *Opere ştiinţifice*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967. Traducere de George Iancu Ghidu.

PASCAL, B., *Scrisori provinciale*. Editura Mondero, Bucureşti, 1998. Traducere de George I. Ghidu.

PLATON, *Opere*, vol. I-VI. Ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975-1989. Traducere de Gabriel Liiceanu (*Phaidros*) și Alexandru Cizek (*Gorgias*).

PLOTIN, *Enneade*, Editura IRI, București, 2003-2007. Traducere de Cristina Andrieș, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Liliana Peculea, Vasile Rus, Marilena Vlad.

PROUST, M., *În căutarea timpului pierdut: Guermantes*. Editura Univers, București, 1999. Traducere de Irina Mavrodin.

PROUST, M., *În căutarea timpului pierdut: Prizoniera*, Editura Univers, București, 1998. Traducere de Irina Mavrodin.

QUINTILIAN, *Arta oratorică*. Editura Minerva, București, 1974, 2 vol. Traducere de Maria Hetco.

RONSARD, Pierre, Antologie lirică. ELU, București, 1967. Traducere de Alexandru Rally.

RACINE, J., *Atalia*. În: *Teatru*, ESPLA, București, 1959. Traducere de Veronica Porumbacu.

RACINE, J., *Fedra*. În: *Teatru*, ESPLA, București, 1959. Traducere de Tudor Măinescu.

RIMBAUD, A., *Integrala poetică, Poezii*. Editura Eminescu, București, 1999. Traducere de Petre Solomon.

ROUSSEAU, J.-J., *Emil*, Editura Moldova, Iași, 1998. Traducere de Gh. Adamescu.

SARTRE, J.-P., *Ființa și neantul*, Editura Paralela 45, Pitești, 2004. Traducere de Adriana Neacșu.

SARTRE, J.-P., *Cuvintele. Greața*. Editura RAO, București, 2005. Traducere de Marius Robescu.

SCHOPENHAUER, A., *Dialectica eristică*. Editura Art, București, 2007. Traducere de Gabriel Horațiu Decuble.

SCHOPENHAUER, A., *Parerga și Paralipomena*. Editura Alfa, Iași, 2011, 2 vol. Traducere de Cosmin Hurjui.

SHAKESPEARE, W., *Iuliu Cezar*. În: *Opere complete*, vol. V, Editura Univers, București, 1982-2000, 8 vol. Traducere de Tudor Vianu.

SOFOCLE, *Antigona*. Editura Garamond internațional, București, 2002.

STERNE, L., *Viața și opiniunile lui Tristram Shandy, gentleman*. Editura Polirom, Iași, 2004. Traducere de Mihai Miroiu și Mihai Spăriosu.

VERLAINE, P., *O sută de poeme*. Editura Grai și Suflet-Cultura Națională, București, 1966. Traducere de Lucian Blaga.

Între ontologie, cu o suplețe îndoielnică, dar infinită, şi raţionalitatea apodictică, matematică sau silogistică, dar limitată, Perelman a luat cea de-a treia cale: argumentarea, care raţionează fără a constrânge, dar care nu obligă nici la renunţarea la Raţiune în beneficiul iraţionalului sau al indicibilului.

Michel Meyer